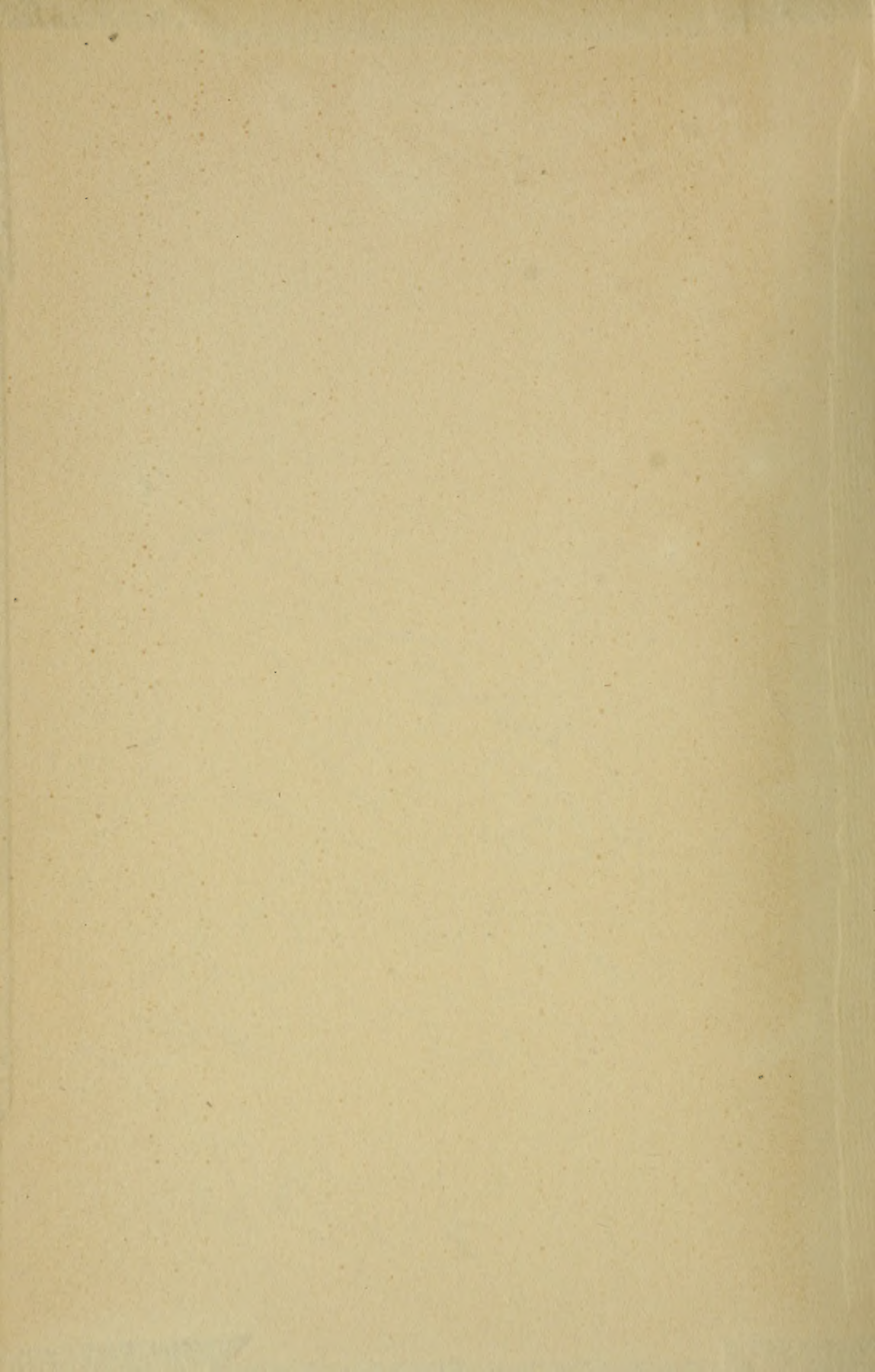
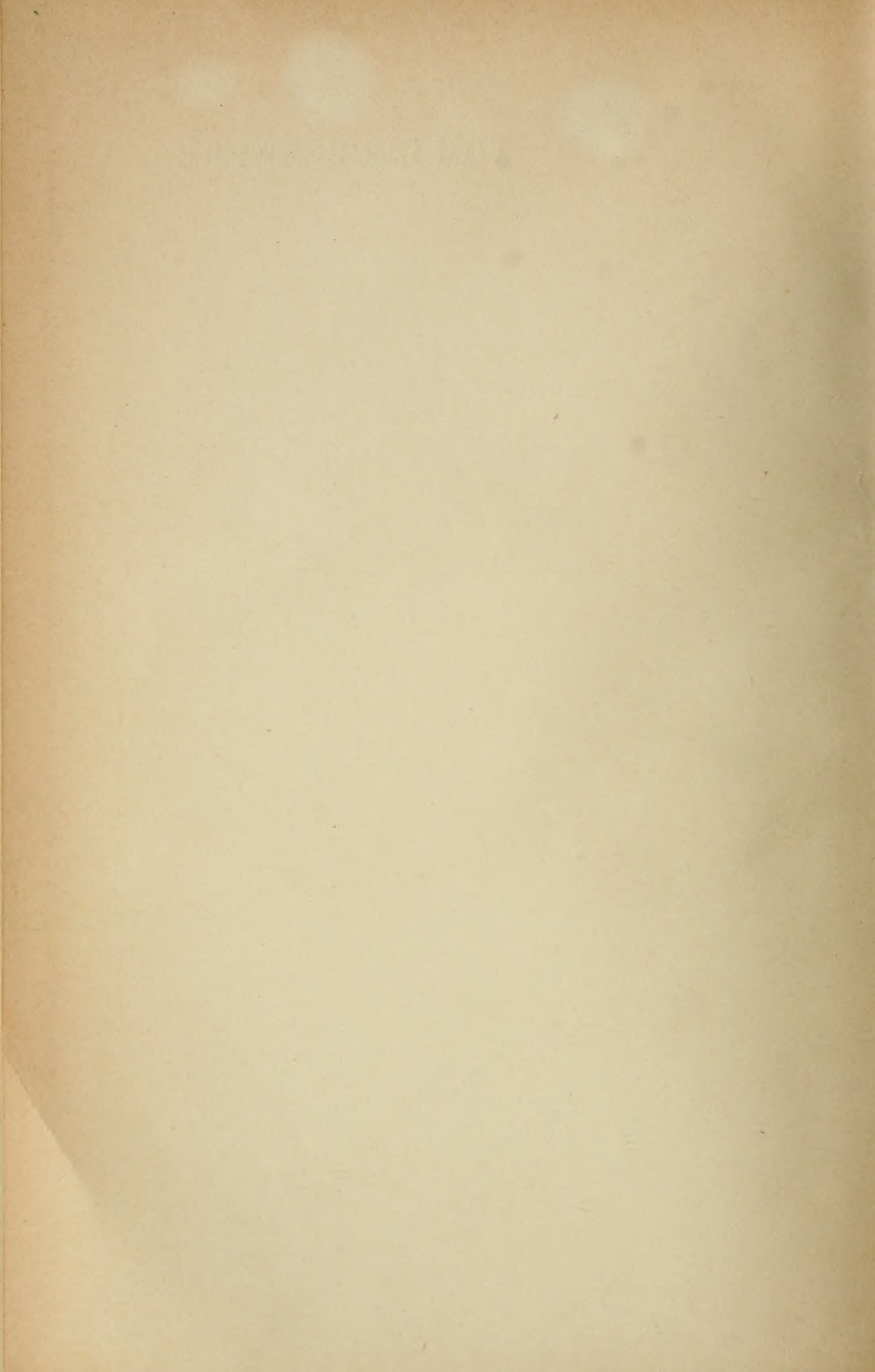
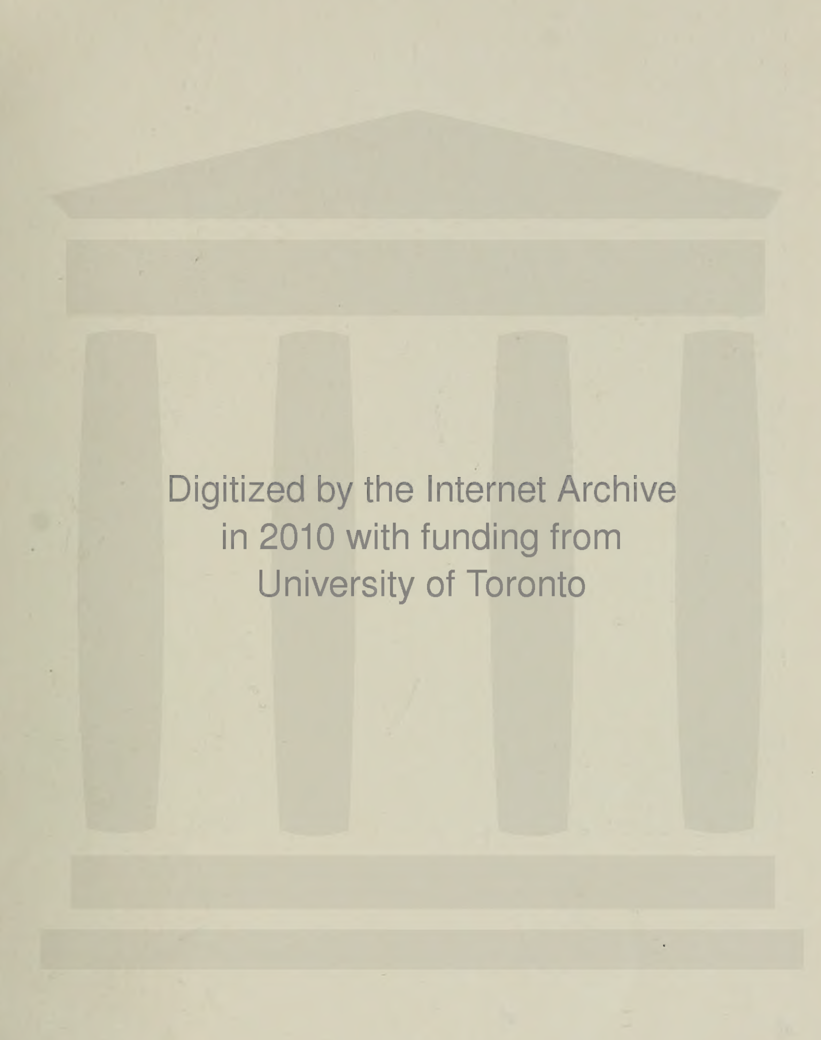
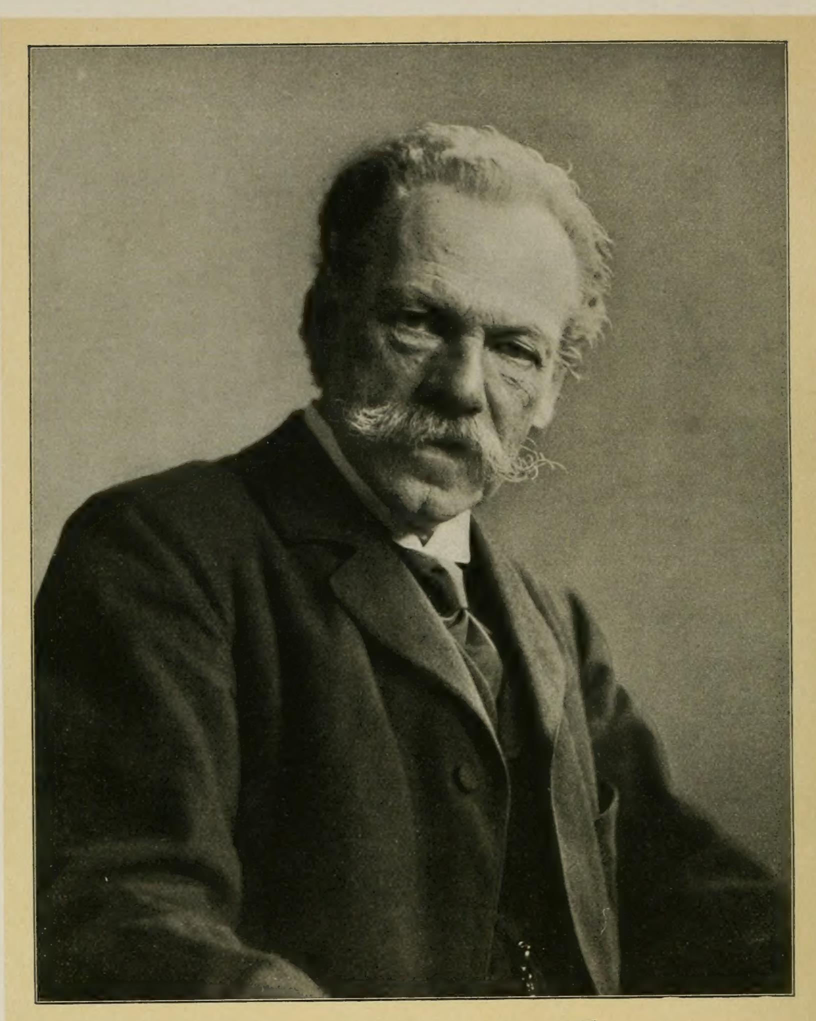




VOM LEBENSWEGE







VOM LEBENSWEGE

GESAMMELTE VORTRÄGE UND AUFSÄTZE

VON

FRIEDRICH JODL

(1848–1914)

IN ZWEI BÄNDEN

HERAUSGEGEBEN VON **WILHELM BÖRNER**

ERSTER BAND

MIT EINEM BILDNIS



STUTTGART UND BERLIN 1916
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

Geleitwort

> „Ich habe Gedanken für manche Menschen an allen Enden meines Weges verstreut. Etwas wird aus allem und jedem; was, — das kümmert mich nicht. Auch in den Wäldern fallen die Blätter ungezählt zu Boden; wer fragt nach ihnen und hebt sie auf? Aber die Wurzeln der Bäume, die sie schützend decken, wissen von ihnen und wachsen auf zu hohen Kronen, die über alles Land ihre Blüten schütten."
>
> Villers.

Dem Motto, das Friedrich Jodl dieser Sammlung eines Teiles seiner kleinen und allerorten zerstreuten Schriften selbst vorausgesetzt, ist nicht viel hinzuzufügen. Es drückt vollkommen die Stimmung aus, in welcher er dieselben schrieb und sehr oft seine Vorträge hielt.

Wie tief ihm selbst auch seine Zeit ans Herz gewachsen war und wie eng er ihre Nöte und ihre Hoffnungen, ihre Wünsche und Bedürfnisse mit seinem innersten Ringen und Streben verband — er wußte es doch sehr genau, daß er mit vielen seiner heiligsten Gedanken und Überzeugungen der Zeit fremd blieb und daß der Same, den er ausstreute, nicht Felder bestellen konnte, sondern nur da und dort zu neuer Blüte und Frucht trieb. Aber so klar er das überschaute und erkannte, so klar und selbstsicher, so voll Zuversicht schaute er auch in die Zukunft. Es gab für seinen Geist keinen Zweifel darüber, daß das, was er der Welt zu sagen hatte, einmal auch von den Vielen begehrt werden würde und daß er es sagen *müsse*, um sein Teil an der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu leisten. Von Jugend an lebte er nach diesem, seinem innersten Gesetz, ohne rechts oder links zu sehen und den Rücksichten des Tages oder wissenschaftlichen Modeströmungen Rechnung zu tragen.

All denen, die Friedrich Jodl geistig nahe standen, hat es seit Jahren am Herzen gelegen, daß er diese verstreuten Blätter sammeln möge, um sie in einer gewissen systematischen Ordnung dem Stamme seiner großen Lebensarbeiten anzugliedern. In der Hauptsache hat er den Aufbau der vorliegenden Bände noch selbst bestimmt, für die letzte Auswahl aber und die endgültige Fertigstellung der Sammlung habe ich seinem vertrauten Schüler und jugendlichen Freund Wilhelm Börner auf das wärmste zu danken.

Wien, im Juli 1914.

Das Erscheinen dieser Sammlung hat sich infolge des Krieges um zwei Jahre verzögert, und auch jetzt können wegen technischer Schwierigkeiten die beiden Bände nicht gleichzeitig, sondern erst nacheinander herausgegeben werden.

Eine ungeheuere Welterschütterung haben wir indessen erlebt: Zusammenbruch, Zerstörung und Neugestaltung zugleich. Gedanken gewinnen Wirklichkeitswert, die als fernes Ideal erschienen waren — materieller und geistiger Besitz wurde verschüttet, den wir für fest begründet gehalten hatten. Alles fließt und schwankt. Möge dem Geist, aus dem heraus die folgenden Aufsätze geschrieben wurden, auch in dem neu erstehenden Leben Wirksamkeit geschieden sein.

In dieser Hoffnung lasse ich das Werk hinausziehen.

Weidling, im Juni 1916.

Margarete Jodl

Vorbemerkungen des Herausgebers

„Vom Lebenswege" — keinen treffenderen Titel hätte man für das vorliegende Sammelwerk finden können als diesen von Friedrich Jodl noch selbst gewählten. Die Bände enthalten eine Auswahl dessen, was der Philosoph neben seinen großen Werken („Geschichte der Ethik", „Lehrbuch der Psychologie") und seinen Monographien („Die Kulturgeschichtschreibung", „Leben und Philosophie David Humes" und „Ludwig Feuerbach") im Laufe seiner mehr als vier Dezennien umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit geschrieben hat. Im großen und ganzen geht die Auswahl des hier Dargebotenen auf Jodl selbst zurück; denn während der letzten zwei Lebensjahre trug er sich mit der Absicht, das Werk zu veröffentlichen. Der Herausgeber hat an diesem Material nicht viel verschoben. Nur drei Beiträge glaubte er weglassen zu sollen und nahm dagegen die folgenden auf eigene Verantwortung auf: Beiträge 7, 22, 30, 32, 41, 43, 54, 57, 62, 74, 75, 82, 85, 92, 95, 96. Der Leser möge selbst entscheiden, ob er damit gut getan hat.

Von dem hier Gesammelten erscheinen drei Arbeiten zum ersten Mal im Druck: Nr. 32, 83, 98; vier Arbeiten das erste Mal in deutscher Sprache, weil sie in englischen Zeitschriften zum Abdruck gekommen waren: Nr. 43, 44, 47, 66.

Die Anlage des Werkes rührt auch noch von Jodl selbst her. Nur die Einschaltung der Abteilungen II und VI hat der Herausgeber vorgenommen, da Jodl deren Inhalt dem letzten Abschnitte „Verschiedenes" einverleibt hatte. Durch die größere Differenzierung des Stoffes dürfte die Übersichtlichkeit gewonnen haben. Die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Gruppen hat der Herausgeber allein bestimmen müssen. Er ist sich dessen bewußt, daß sie teilweise keineswegs zwingend ist, sondern daß man sie auch anders hätte treffen können. Immerhin wird der Leser merken,

daß sie nicht willkürlich, sondern durch sachliche Gründe bestimmt wurde.

Dem Inhalte nach bieten diese zwei Bände wohl das Reichhaltigste, was das Sammelwerk eines Autors bieten kann. Er umfaßt nicht nur das ganze Gebiet der Philosophie, sondern streift vielfach auch die Politik, die Pädagogik im engeren Sinne und die Literatur- und Kunstgeschichte. Neben rein theoretischen Abhandlungen und Untersuchungen (z. B. Nr. 43—47, 51, 52, 53, 55, 63, 94) finden sich Darlegungen prinzipieller Art, welche an Bucherscheinungen anknüpfen (z. B. Nr. 2, 3, 69, 73). Auch Buchbesprechungen als solche sind vertreten: Nr. 9, 18, 25, 38, 48, 91, 92. Einen großen Raum nehmen die Fest-, Gedenk- und Gelegenheitsreden und -aufsätze ein; zu dieser Art gehören Nr. 7, 12, 13, 22, 32, 76, 82 und Nr. 10, 20, 31, 40, 42, 74, 80, 96. Daneben sind noch zahlreiche andere Vorträge (Nr. 1, 49, 59, 60, 64, 67, 75, 81, 84, 88) und eine Reihe von Arbeiten, welche an Ereignisse des öffentlichen Lebens anknüpfen (wie Nr. 57, 77), aufgenommen worden.

Die hier vereinigten Publikationen wurden in der Zeit zwischen 1879 (Nr. 28 und 29) und 1913 (Nr. 42, 80, 92, 95) geschrieben und sind, wie man aus dem Inhaltsverzeichnis ersehen kann, in den verschiedensten Fachzeitschriften, Journalen und Tagesblättern erschienen. Mehrere Arbeiten sind auch als selbständige Schriften herausgegeben worden und zum Teil noch erhältlich (Nr. 1, 12, 13, 53, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 71, 81). Es sei an dieser Stelle den Verlegern, welche bereitwilligst die bei ihnen erschienenen Schriften freigegeben haben, der herzlichste Dank ausgesprochen; es sind dies: der Neue Frankfurter Verlag, Hugo Heller & Cie. in Wien und der Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Nicht aufgenommen konnten leider die bei Alfred Kröner in Leipzig verlegten Arbeiten werden: „Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart“ (1911) und „Vom wahren und vom falschen Idealismus“ (1914), die eine wesentliche Ergänzung zu dem vorliegenden Sammelwerk bilden.

Bezüglich des Textes beschränkte sich der Herausgeber — mit Ausnahme des Beitrages 43 — darauf, Verweisungen auf den Ort des ersten Erscheinens und gewisse rhetorische Wiederholungen

in nahe aufeinanderfolgenden Beiträgen zu streichen, sowie einige veraltete Wort- und Satzbildungen zu tilgen. Nur in den Beiträgen 75 und 82 wurden auch kleine Streichungen vorgenommen. Im übrigen glaubte der Herausgeber, den Wortlaut möglichst unangetastet belassen zu sollen. Jodl war nicht nur ein Großer seines Faches, sondern auch ein Meister in der Beherrschung des geschriebenen und gesprochenen Wortes. Diese Meisterschaft zeigt sich sowohl in der Eigenart seines Stils wie in der nicht seltenen Kühnheit der Diktion, und diese mußte daher unberührt bleiben.

Sehr leicht wäre es dem Herausgeber gewesen, durch historische, sachliche und bibliographische Anmerkungen dem Werke ein äußerlich mehr wissenschaftliches Gepräge zu geben. Oft und oft war er dazu versucht. Er stand jedoch davon ab, weil dies gewiß nicht im Sinne Jodls gewesen wäre. Denn so außerordentlich wertvoll auch ein großer Teil des Werkes für den Fachmann ist (die Abteilungen I und III, insbesondere aber II, sind eine Fundgrube neuer Gesichtspunkte, Argumente, Anregungen), so soll die Lektüre des Werkes doch keineswegs auf Philosophen beschränkt sein, sondern die Bücher wenden sich an den weiten Kreis der philosophisch Interessierten. Und auf diesen wirkt ein großer wissenschaftlicher Apparat eher störend als förderlich. Deshalb wurden die Anmerkungen möglichst eingeschränkt und mit der Bemerkung, daß sie vom Herausgeber stammen (A. d. H.), unter den Text gesetzt.

Bei der Beurteilung jeder einzelnen der hier dargebotenen Arbeiten muß der Leser stets bedenken, w a n n sie geschrieben ist. Deshalb wurde überall das Jahr der Veröffentlichung beigefügt. Es ist nur selbstverständlich, daß heute manches Urteil und manche Einschätzung überholt, manche Warnung überflüssig, manche Hoffnung erfüllt, mancher Wunsch unerfüllbar erscheinen wird. Dessen wäre sich Jodl h e u t e gewiß selbst vollkommen bewußt. Aber all diese Urteile, Einschätzungen, Warnungen, Hoffnungen und Wünsche stammen eben — v o m L e b e n s - w e g e. Sie bezeichnen d i e g e i s t i g e E n t w i c k l u n g eines tiefen Denkers, eines herzensreinen, hochgesinnten Menschen und mutigen Kämpfers für seine Ideale. Und als M a r k s t e i n e einer zeitlich bedingten, großen Individualität werden auch diese

Fehlurteile und Irrtümer einen dauernden Wert besitzen. Dabei ist dieses Überholte verschwindend gering, gegenüber dem unvergänglich Kostbaren und Wegweisenden, das dieses Werk zu bieten hat. Niemand wird künftig ein Urteil über Jodls Philosophie fällen dürfen, der nicht diese Bücher studiert hat. Schon in einem Brief vom 14. April 1883 schrieb Jodl an seinen Freund Prof. v. Amira folgende Sätze: „Ich habe bis jetzt keinen Vortrag gehalten und werde auch in Zukunft keinen halten, in dessen Thema nicht auch ein kleines Problem für mich steckte; alle werden für mich Anknüpfungspunkte scheinbar sich verzweigender, tatsächlich von einem Mittelpunkt auslaufender Forschungen, und wenn ich später einmal ... daran gehe, eine Sammlung dieser Dinge zu veröffentlichen, so soll das, wie ich hoffe, einen nicht ganz verächtlichen Beitrag zu unserer ohnehin nicht überreichen populären philosophischen Literatur geben." Diese Worte der Selbstcharakteristik und Selbstkritik wird man in bezug auf den ganzen Inhalt des Sammelwerkes als durchaus zutreffend bezeichnen müssen.

Und der Mensch Jodl tritt uns in diesen Bänden unvergleichlich stärker entgegen als in jedem anderen seiner Werke: einerseits weil sie uns Zeugnisse von seiner praktischen Tätigkeit geben (z. B. Nr. 59, 60, 75, 76, 79, 82), anderseits infolge der rein persönlichen Bemerkungen und Anspielungen (Bd. I S. 11 ff., 108, 140, 419, 461; Bd. II S. 18, 117 ff., 199, 259 f., besonders 694 ff.).

So kann man ruhig behaupten: Das vorliegende Werk bedeutet einen der wichtigsten Beiträge zur Kenntnis Jodls und zugleich eine überaus wertvolle Bereicherung der philosophischen Literatur.

Gutenstein, im Oktober 1914.

Wilhelm Börner

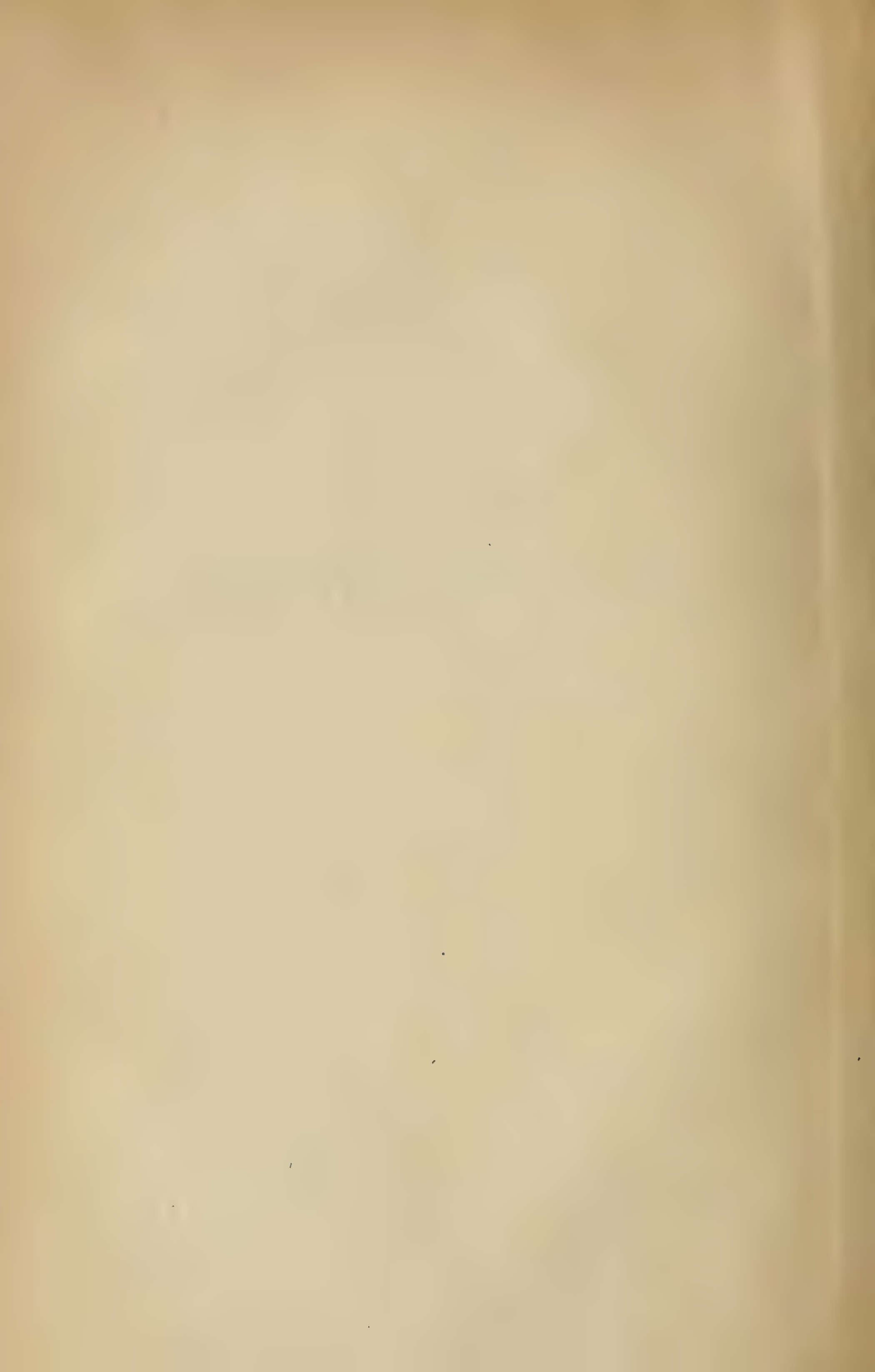
Inhalt des ersten Bandes

II. Probleme der Weltanschauung



I

Zur Geschichte der Philosophie



1

Aus der Werkstätte der Philosophie

Vortrag, gehalten im „Wiener Volksbildungsverein"
(Januar 1911)

Es ist vielleicht ein Wagnis, was ich heute unternehme, indem ich in die vom „Wiener Volksbildungsverein" nun zum zweiten Male veranstaltete Vortragsserie „Aus eigener Werkstatt" mit einem Vortrage „Aus der Werkstätte der Philosophie" eintrete. Vor dreißig oder vierzig Jahren wäre das ganz unmöglich gewesen. Man würde mich gar nicht zugelassen haben, und wenn es doch geschehen wäre, so hätte das Publikum, auf dessen Interesse bei diesen Veranstaltungen doch gerechnet ist, durch sein Fernbleiben in einer nicht mißzuverstehenden Weise gezeigt, wie es über ein solches Unternehmen denke. Zu jener Zeit hatte die Wertschätzung der Philosophie, in deutschen Landen wenigstens, einen Tiefstand erreicht, wie er vielleicht nur im 17. Jahrhundert seinesgleichen gehabt hat. Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, daneben die Probleme des wirtschaftlichen Lebens, schickten sich an, den Geist der Menschen völlig gefangen zu nehmen. Die letzten Fragen des Daseins, deren Bearbeitung durch die Philosophie ein großer, unaufhaltsamer Mißerfolg schien, nachdem man den Glauben an die spekulativen Systeme verloren hatte, verhieß der Empirismus der sich in gewaltigem Umfange entwickelnden positiven Wissenschaften, auf gesicherter Grundlage und mit unangreifbaren Methoden, der Lösung zuzuführen. In der Werkstätte des Philosophen würde man zu jener Zeit nur allerhand abgestandenen Kram zu finden erwartet haben: apriorische Begriffe, ein Denken, das nicht nur seine Form, sondern auch seinen Inhalt selbst erzeugt, eine Dialektik, welche den Widerspruch für real hält, und eine gründliche Geringschätzung des positiven Wissens.

D a ß es heute anders ist, daß sich das Interesse in steigendem Maße wieder der Philosophie zuwendet, ist bekannt. Dies zeigt nicht nur ein Blick auf die philosophische Literatur und die Beachtung, welche derselben zuteil wird: dies zeigen die gedrängt vollen Auditorien, welche philosophische Vorlesungen wieder an den Universitäten finden; dies zeigt auch die große Zahl der Besucher, welche das heutige Vortragsthema angezogen hat. W a r u m es heute anders ist — um das zu erklären, müßte man wenigstens in den Grundzügen eine Geschichte der großen Strömungen des geistigen Lebens in den letzten drei oder vier Dezennien entwerfen, die neueste Entwicklung der Philosophie in ihrer Wechselwirkung mit den übrigen Wissenschaften schildern und die geistigen Bedürfnisse aufzeigen, für welche die empirische Forschung auch in ihrer glanzvollsten Entwicklung keine Befriedigung bieten kann. Das würde mich weit von meinem heutigen Thema abführen. Ich will daher ohne weitere historische Einleitung sagen, wie ich mein heutiges Thema auffasse und was ich hier geben möchte.

Dies kann nichts anderes sein als ein Verständnis dafür, auf welchen Voraussetzungen dasjenige, was man eine Philosophie nennt, beruht, mit welchen Mitteln der Philosoph arbeitet und wodurch sich seine Arbeitsweise von der anderer Forscher unterscheidet.

Da müssen wir nun zuvörderst eine genauere Begrenzung des Sinnes vornehmen, in welchem das Wort „Philosoph“ in den folgenden Erörterungen gebraucht werden soll. Nicht jeder, der auf einem philosophischen Katheder Lehrvorträge hält, nicht jeder, dessen Schriften in buchhändlerischen oder antiquarischen Katalogen unter dem Schlagwort „Philosophie“ aufgeführt werden, verdient in Wahrheit diesen stolzen Namen. Ich möchte nicht so weit gehen wie beispielsweise Schopenhauer und Feuerbach, welche — freilich aus einer ganz bestimmten persönlichen und geschichtlichen Situation heraus — sich bis zu dem Satze verstiegen haben, daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche seien; daß es ein spezifisches Kennzeichen eines Philosophen sei, kein Professor der Philosophie zu sein. Wir werden gegen diese Verallgemeinerung mißtrauisch, wenn wir bedenken, daß sie beide die Stellung eines Professors

der Philosophie in jüngeren Jahren doch sehr entschieden anstrebten und daß es nicht an ihrem Willen, sondern an der Ungunst der Zeitverhältnisse und an ihrer Charakterfestigkeit lag, wenn sie eine Stellung nicht erreichten, zu welcher sie im höchsten Grade präformiert gewesen wären. Es ist wahr: die großen Begründer und Führer der neueren Philosophie, wie Giordano Bruno, Campanella, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, waren keine Professoren der Philosophie. Aber derjenige, welcher daraus den Satz ableiten wollte, die Philosophie erhebe sich zu einer weltgeschichtlichen Stellung erst in dem Momente, wo sie aus der Fakultät ausscheidet, müßte doch daran erinnert werden, daß Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Lotze, Fechner, lauter führende Geister in der philosophischen Gedankenbewegung der neuesten Zeit, alle Professoren der Philosophie gewesen sind. Und dies ist nicht nur eine Erscheinung der neuesten Zeit. Denn blicken wir zurück ins hellenische Altertum, so zeigt sich, daß es auch dort keineswegs unvereinbar war, schöpferische Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie zu entwickeln und als öffentlicher Lehrer zu wirken. Seit den Tagen des Sokrates und der Sophisten ist es vielmehr das eifrigste Bestreben eines jeden gewesen, der selbständige Gedanken über Welt und Leben errungen hatte, einen Kreis von Schülern und Hörern um sich zu versammeln und seine Erkenntnisse lehrend zu verbreiten. Die Bildung von Schulen auf Grund öffentlicher Lehrtätigkeit ist ein charakteristischer Zug in der Geschichte der antiken Philosophie, und ihre größten Geister, Plato und Aristoteles, Zenon und Epikur, waren, im Gewand und in den Lebensformen der damaligen Zeit, Professoren der Philosophie; ja wir besitzen sogar einen Teil der Kollegienhefte, die ihnen nachgeschrieben wurden.

Wir müssen uns also für die genauere Begrenzung des Begriffes „Philosoph“ nach anderen Kriterien umsehen. Und da meine ich nun folgendes: Auch die Philosophie hat, wie jede andere Wissenschaft, eine technisch-handwerkliche oder gelehrte Seite neben der intuitiven oder eigentlich schöpferischen Tätigkeit. Hat sie um so mehr, als sie ja die älteste aller Wissenschaften ist und im Abendland auf eine Geschichte von mehr als zweieinhalb Jahrtausenden zurückblicken kann, die überall in den lebendigen Betrieb hineinspielt. Alle diejenigen nun, welche auf

dem weiten Gebiete der Philosophie im Sinne des gelehrten Handwerks tätig sind, sei es nun durch Forschungen in den Archiven der Geschichte der Philosophie, oder durch experimentelle Arbeiten auf psychologischem Gebiete, oder durch Detailuntersuchungen irgendwelcher Art — alle diese scheiden aus meiner gegenwärtigen Betrachtung aus. Nicht weil ich solche Arbeiter und ihre Leistungen für verdienstlos oder minderwertig hielte; mit Veit Pogner möchte ich vielmehr sagen: „Verachtet mir die Meister nicht, und ehret ihre Kunst.“ Sondern deswegen, weil sich die psychologischen Voraussetzungen und die logischen Methoden solchen Arbeitens auf philosophischem Gebiete nicht wesentlich von dem Arbeiten auf irgendeinem anderen Gebiete der Geschichts- oder Naturwissenschaft unterscheiden. Anders dagegen bei jenen, die ich „Philosophen“ im engeren Sinne nennen will, also jener Gruppe von Denkern, deren Arbeit in irgendeinem Sinne formend, gestaltend, umbildend auf das menschliche Weltbild, sagen wir genauer: auf das menschliche Weltdenken im Großen, eingewirkt hat. Das Schleifen optischer Gläser — die Tätigkeit, durch welche der arme Spinoza sich seinen Lebensunterhalt gewann — ist ein Symbol für die Tätigkeit des Philosophen überhaupt, des Philosophen in dem Sinne, welchen ich hier im Auge habe. Alle Philosophen schleifen Linsen, kunstreiche Gläser für die gesamte Weltbetrachtung; Gläser, die das Weltbild verschiedenartig färben, manchmal erhellen, manchmal verdüstern; Gläser, die vieles sichtbar machen, oft in unerhörter Deutlichkeit, was dem auf solche Weise unbewaffneten Auge verborgen bleibt; Gläser, mittels deren man aber in anderen Fällen auch vieles nicht mehr bemerkt, was dem gewöhnlichen Menschen als unzweifelhaft erscheint und zum Bestand der Welt gehörig; Gläser endlich, durch welche vieles in einer ganz anderen Gestalt, Ordnung und Zusammensetzung gesehen wird; ja, die manchmal das Weltbild des gewöhnlichen geistigen Auges bis zur Unkenntlichkeit verzerren. Unter „Philosophen“ also will ich diese geistigen Brillenschleifer verstehen; oder, um das, was ich meine, ohne Bild auszudrücken: die Schöpfer dessen, was wir Weltanschauung oder System nennen, einer in begriffliche Form gebrachten und durchgearbeiteten Lehre in bezug auf Wesen, Sinn und Zusammenhang der Totalität des Seins.

Es versteht sich von selbst, daß das eine besondere Art von Menschen ist; denn dem nicht philosophisch veranlagten Kopfe ist die Totalität des Seins mehr oder weniger gleichgültig. Er beschränkt sich auf einen bestimmten Ausschnitt, welchen er erkennend und verstehend überblickt, auf welchen sich seine Zwecke und sein Handeln beziehen. Was darüber hinaus liegt, zeigt sich nur in unbestimmten Umrissen, und selbst der Ausblick über das begrenzte Menschendasein hinaus, welchen etwa die Religion gewährt, bleibt an den Schicksalen der individuellen Persönlichkeit, ihren Wünschen und Hoffnungen haften. Und darum ist das viel zitierte Wort horazischer Weisheit: „Man soll sich über nichts wundern", vielleicht ein guter Rat, um sich im Leben seine Gemütsruhe zu bewahren, aber es kann so wenig das Leitwort für einen Philosophen sein, daß es vielmehr durchaus den Typus des unphilosophischen Kopfes bezeichnet. Wer sich über nichts wundert, wem alle *Dinge* und ihr Zusammenhang ganz natürlich vorkommen, der ist zum Philosophen ebenso verloren wie derjenige, welcher sich nicht über das landläufige *Denken* der Menschen wundert, wer das nicht voll von Ungereimtheiten und Widersprüchen findet und nicht aus Unzufriedenheit mit den vorhandenen Deutungen und Erklärungen andere an ihre Stelle setzen will. Diesen Typus des Nachdenklichen, von der Leidenschaft der klaren Gedankenbildung Ergriffenen haben wir in dem jungen Schopenhauer vor uns, der dem alten Wieland auf seine Frage, welchen Beruf er ergreifen wolle, zur Antwort gibt: „Das Leben ist ein ernstes Ding. Ich will es damit zubringen, darüber nachzudenken."

Um hier nicht mißverstanden zu werden, will ich gleich hinzusetzen, daß aus demselben Drang der klaren Gedankenbildung, aus derselben Grundstimmung der Nachdenklichkeit den Erscheinungen gegenüber, auch der empirische Forscher herauswächst — nur mit einem Unterschiede, der tief in der geistigen Gesamtanlage, im intellektuellen Temperament, wenn ich so sagen darf, begründet ist. Der empirische Forscher, auch wenn er in großem Stile arbeitet, wie Galilei, Lavoisier, Robert Mayer, Darwin, steckt sich einen begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit ab: die Vorgänge der körperlichen Bewegung, die Erscheinungen der Verbrennung, das Verhältnis zwischen Wärme und

Bewegung, das Variieren der pflanzlichen und tierischen Formen. Hier sammelt er Beobachtungen, welche eine bestimmte Gruppe von Tatsachen möglichst erschöpfend darstellen, und sucht die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Vorgängen auf einen möglichst genauen, womöglich mathematisch formulierbaren Ausdruck zu bringen. Er schafft Ordnung auf seinem Gebiet; er durchleuchtet die Fülle der Erscheinungen mit einer Theorie und sucht diese Theorie wieder durch die Einzelbeobachtung und das Experiment zu verifizieren. Aber er bleibt auf seinem Gebiet, mit einer Zurückhaltung, welche für die meisten großen Forscher des empirischen Typus charakteristisch ist; ihre Hypothesen greifen nicht weiter, als notwendig ist, um den Zusammenhang der von ihnen untersuchten Erscheinungen begreiflich zu machen.

Nichts könnte verfehlter sein, als ein Rangverhältnis zwischen diesen beiden Typen geistiger Arbeit herzustellen und den einen über den anderen oder hinter den anderen zu setzen. Philosophie und empirische Forschung sind, solange es überhaupt Wissenschaft gibt, immer in Wechselwirkung gestanden und können diese nicht aufgeben, ohne zu verkümmern oder auszuwachsen. Die Philosophie, welcher die Fühlung mit dem positiven Wissen ihrer Zeit abhanden kommt, gerät in Gefahr, den Boden unter den Füßen zu verlieren und in der Form reiner Begriffe zu dichten, statt zu erkennen. Die empirische Wissenschaft, welche glaubt, sich ganz ohne die Philosophie behelfen zu können, wird entweder in beschränktes Spezialistentum ausmünden, das mit Scheuklappen durch die Welt läuft, blind für alles, was jenseits des Faches liegt; oder sie wird — wie wir es in der Gegenwart so oft wahrgenommen haben — wenn das Bedürfnis nach prinzipiellen Gesichtspunkten und allgemeineren Ausblicken doch rege wird, mit den unzulänglichsten Mitteln an der Lösung von Problemen arbeiten, welche die Philosophie seit Jahrhunderten beschäftigen.

Aber diese auf das Ganze der Welt und des Lebens gerichtete Neugier, dieser logische Hunger nach durchgängiger Rationalität, nach Ausgleich der Widersprüche, nach Verknüpfung des scheinbar Zusammenhanglosen, ist nur die allgemeinste Voraussetzung der geistigen Anlage, die einen Menschen zum Philosophen macht. In die Werkstätte erlaubt sie uns noch keinen Einblick. Diese Werkstätte könnte nun, nach dem, was ich vorhin gesagt

habe, die ganze weite Welt zu sein scheinen. Hic Rhodus, hic salta! „Sieh dich um; öffne deine Sinne, laß das Leben der Welt in dich einströmen, durchdringe dich mit der Menschheit Leid und Lust; erfüll damit dein Herz, so groß es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn es dann wie du willst, nenn es Glück, Herz, Liebe, Gott.“ In diesem Sinne sagt Feuerbach einmal: „Der wahre Philosoph ist der universelle Mensch — der Mensch, der für alles wesentlich Menschliche Sinn und Verstand, also den Sinn und Verstand der Gattung hat. Zum Philosophen gehört daher nicht nur der reine Akt des Denkens, sondern auch der gemischte Akt der Leidenschaft, der sinnlichen Rezeptivität, die uns allein in den universalen Zusammenhang der wirklichen Dinge versetzt.“ (VII, 273.) Vortrefflich! Aber damit allein eine Philosophie schaffen wollen, das hieße einen mächtigen Bergstrom in ein Brunnenrohr einfangen oder eine Statue ohne Modell und ohne Punktierung einfach aus einem Steinblock herausschlagen wollen. Die Philosophie ist durch und durch Kulturprodukt. Überall, wo sie möglich sein soll, setzt sie außer dem Stoffe, den Welt und Leben darbieten, ein bereits vorhandenes Denken, wenn auch in unvollkommener Form, voraus, an welches sie anknüpft; irgendwelche bereits gegrabene Stollen, welche in das Innere der Dinge hinein oder an gewisse Probleme wenigstens heranführen. Dies gilt selbst von den ersten Anfängen des philosophischen Denkens im Abendlande, von den griechischen Philosophen Ioniens und Unteritaliens. Denn wenn wir auch unsere geschichtliche Darstellung der griechischen Philosophie mit ihnen beginnen, so kann doch keinen Augenblick bezweifelt werden, daß wir es auch hier nur mit einem relativen Anfang zu tun haben. Thales und Pythagoras setzen bereits eine ganz bestimmte geistige Situation des Weltdenkens voraus, und wir verstehen sie nur richtig, wenn wir sie als den Versuch betrachten, Gedanken alter priesterlicher Weisheit, namentlich Ägyptens, aus ihrer mythologisierenden oder symbolistischen Fassung zu befreien, sie in rein begrifflicher Weise darzustellen und zu begründen. Und so ist der Ausgangspunkt alles Philosophierens das, was ich den fruchtbaren Moment nennen möchte, die Hochspannung einer geistigen Situation, in welcher alte Denkgewohnheiten unhaltbar werden oder in dem bisher Errungenen Lücken und Widersprüche mit greifbarer

Deutlichkeit hervortreten oder die Diskrepanz zwischen einem Gedankensystem und unaufheblichen Tatsachen der Erfahrung nicht länger zu verheimlichen ist. Solche Momente, die natürlich nur von Eingeweihten, von vorbereiteten Naturen, empfunden werden, sind die Geburtsstunde des Neuen, die Gedanken des Menschen Vorwärtstreibenden, auf philosophischem Gebiet, und es gehört zu den reizvollsten Aufgaben der Geschichte der Philosophie, diesen Momenten nachzuspüren und die inneren Triebkräfte, welche sie auslösen, vollkommen klarzulegen. Es sind darunter Augenblicke, deren Dramatik freilich nicht nach außen hervortritt und deren Verwicklungen keine praktischen, sondern rein logische sind, die aber darum das Gemüt der Nächstbeteiligten dennoch oft in lebhafte Wallung bringen. Man denke an die Leidenschaft, mit welcher Sokrates und Plato ihre Erkenntnismethode gegen den Relativismus der Sophistik zur Geltung zu bringen unternahmen; man denke an die Geringschätzung, mit welcher die Wortführer der neueren Philosophie, ein Bacon, ein Descartes, nicht nur über die Scholastik, sondern selbst über die antike Philosophie sprachen. Und hat nicht Kant mit einer fast verächtlichen Handbewegung am Eingang zur Darstellung seiner Ethik alle früheren Sittenlehren, als weit hinter ihrer Aufgabe zurückbleibend, abgewiesen? Welche bitteren Worte findet Fichte gegen seinen vergötterten Meister Kant in dem Augenblick, da der kritische Punkt zutage tritt, an dem Fichte sich genötigt fühlt, seinem großen Vorgänger das Konzept zu korrigieren. Man erinnere sich des Ingrimms, mit welchem Schopenhauer gegen den spekulativen Idealismus und seine Vertreter gewütet hat, „die drei großen Charlatane Fichte, Schelling, Hegel, welche ihr Zeitalter dank seiner grenzenlosen Niaiserie genasführt haben". Und doch ist gerade diese ganze Entwicklung der neueren Philosophie, speziell des Erkenntnisproblems, welche von Locke bis auf Feuerbach führt, vielleicht das schönste, innerlich reichste Beispiel jener philosophischen Dramatik, von der ich vorhin gesprochen habe, der Entwicklung einer philosophischen Gedankenreihe, deren einzelne Glieder sich auf mehrere Generationen verteilen; wo jeder abgeschlossene Moment eine neue Aufgabe enthält, eine noch nicht aufgelöste Frage, einen Knoten, an dem irgendein nachdenklicher Kopf das Gedankenseil auf-

nimmt und in seiner Weise weiterdreht — eine geistige Geschichte, deren einzelne Phasen auch nur in flüchtiger Skizze zu schildern, mich an dieser Stelle freilich weit über die mir gesteckten Grenzen hinausführen würde.

Vielleicht gestatten Sie mir, dafür ein Wort über meine persönliche Entwicklung und die geistige Situation, von welcher sie ihren Ausgang nahm, einfließen zu lassen. Lange waren meine Studien und meine Interessen zwischen Philosophie und Geschichte, namentlich Kulturgeschichte, geteilt gewesen. Da kam, nach der Mitte der siebziger Jahre, der große Umschwung der inneren deutschen Politik: die Attentate Hoedels und Nobilings auf Kaiser Wilhelm, alsbald den radikalen Parteien, namentlich der Sozialdemokratie, in die Schuhe geschoben; Bismarcks Abwendung vom Liberalismus, die vom alten Kaiser selbst ausgegebene Parole: Die Religion muß dem Volke erhalten werden und das unrühmliche Ende des Kulturkampfes. Auf der einen Seite erscholl, von den Führern der deutschen Politik praktisch und theoretisch eindringlich verkündigt, die Predigt vom Recht des Stärkeren: dieselbe Lehre, welche auch der in die Sozialwissenschaften eingedrungene Darwinismus zu sanktionieren schien und die in der liberalistischen Rechts- und Wirtschaftsordnung ihren Ausdruck fand. Auf der anderen Seite hatte eben Lassalle in unzähligen Reden und Flugschriften mit unvergleichlicher Beredsamkeit das Recht des Schwächeren und die Pflicht des Staates, sich ihrer anzunehmen, verkündigt und die Grundsteine zur politischen Organisation der deutschen Arbeiterschaft gelegt. Zwischen beiden Richtungen das Kirchentum, rasch wieder erstarkend und seine alleinige Heilkraft in den sozialen Nöten der Zeit mit um so größerem Erfolge behauptend, als man ihm auf seiten der freisinnigen Parteien fast nichts als Negationen entgegenzusetzen hatte: die naturwissenschaftliche Lehre vom Kampf ums Dasein und vom Überleben der Tauglichsten als Prinzip des Fortschritts und die nationalökonomische Theorie vom alleinseligmachenden Egoismus als oberstem Regulator des wirtschaftlichen Lebens. Ein rein naturwissenschaftlich und politisch gerichtetes Zeitalter hatte mit der Abwendung von der Philosophie überhaupt auch die Amtsentsetzung der Ethik dekretiert. „Gut für die Predigt und gut für die Kinderstube“ — so lautete das

Verdikt; „aber für den wissenschaftlich denkenden Menschen abgetan.“ Und was das Seltsamste ist, auch die Philosophen selbst schienen es zu glauben; wenigstens war die Ethik aus den Vorlesungsverzeichnissen der deutschen Universitäten zeitweilig so gut wie verschwunden, und auch die Literatur läßt mehrere Dezennien lang eine große Dürre erkennen. Unter solchen Umständen war es, daß in mir die Neugier erwachte: Sollte es zwischen Darwinismus und Christentum wirklich nichts geben? Und der Gedanke: Stellen wir zunächst einmal den historischen Besitzstand der Philosophie fest, von dem die einen, Wirtschaftspolitiker und Biologen, nichts w i s s e n, und die anderen, Theologen und ihr Anhang, nichts wissen w o l l e n. Ein derartiger Gedankengang wurde durch das geistige Milieu, in welchem ich aufgewachsen war, außerordentlich begünstigt. Die Universität München, an welcher ich promoviert hatte und mich später habilitierte, war einer der interessantesten Kriegsschauplätze in dem Kampfe der deutschen Wissenschaft gegen den Ultramontanismus. Hier hatte Schelling gelehrt; trotz seiner mehr und mehr sich ausbildenden Neigung zum positiven Christentum und zur Mystik vom klerikalen Nativismus als Protestant immer mit Argwohn betrachtet, bis er endlich von Friedrich Wilhelm IV. bald nach seiner Thronbesteigung nach Berlin gerufen wurde, „um die Drachensaat des Hegelianismus auszurotten“, d. h. um diese schon hinlänglich reaktionäre Philosophie durch seine romantische Philosophie der Offenbarung, von der man sich die größten Wirkungen versprach, zu übertrumpfen. Hier in München hatten Josef Görres und Ernst Lasaulx einen geistreichen, mit allen Stoffen der alten und neuen Geschichte getränkten Katholizismus vertreten, der überzeugungstreu, aber von der knechtischen Scholastik unserer Zeit himmelweit verschieden war. Hier machte Ignaz Döllinger in seinen fesselnden, von Studierenden aller Fakultäten besuchten Vorlesungen über Kirchengeschichte jene Wandlung von einem der eifrigsten Vorkämpfer des Ultramontanismus zum geistigen Führer des Altkatholizismus durch — eine Entwicklung, die ihn wahrscheinlich im tiefsten Innern noch viel weiter geführt hat, als er selbst in seinen letzten Vorträgen ahnen ließ. An dieser Universität lehrte, als ich an die Pforte der Alma mater klopfte, ein Quatrifolium von Philosophen der merkwürdigsten Art, lauter

fein geschnittene Charakterköpfe und alle auf den großen Kampf bezogen, von dem ich vorhin gesprochen hatte. Schelling hatte einen seiner Schüler bei seinem Abgang nach Berlin zurückgelassen: Hubert Beckers, einer der wenigen, die dem Meister durch alle Wandlungen treu blieben, der, den Faden einer im Abreißen begriffenen Tradition weiterspinnend, Jahr um Jahr „über die Schellingsche Philosophie in ihrer letzten Entwicklung" vortrug. Den schärfsten Gegensatz dazu bildete Karl Prantl, der den Hegelschen Panidealismus im Sinne Feuerbachs zum Anthropologismus umbildete und aller spekulativen Unklarheit, die er in seinen Vorlesungen mit Spott zu überschütten pflegte, das Wort: „Unerkennbarkeit des Absoluten" als eine auf deutschen Kathedern damals noch selten gehörte Mahnung zu positivistischem Denken entgegenwarf — ein zwar schwer gelehrter, aber nicht eigentlich produktiver Kopf; als Gegengewicht gegen gewisse Träumereien, die sich damals wie jetzt für Philosophie ausgaben, unschätzbar. Da war ferner Johannes Frohschammer, von Hause aus katholischer Theologe, aber infolge der Selbständigkeit seines Denkens früh mit der Kirche zerfallen und aus der theologischen Fakultät in die philosophische herübergenommen. Während er im stillen an seinem philosophischen Hauptwerk, dem System der Weltphantasie, schuf, hat er mit unermüdlichem Eifer und in einer langen Reihe von Schriften die historischen und dogmatischen Grundlagen des Papsttums, den Gegensatz des Ultramontanismus gegen die freie Wissenschaft, die Präkonisierung der Scholastik als der vorbildlichen Form der Philosophie, zu prüfen und zu bekämpfen unternommen: ein Altkatholik vor der Verkündigung des Dogmas der Infallibilität, ein Modernist vor Leo XIII. und Pius X., ein strenger unbeugsamer Charakter, ein eifriger Vorkämpfer der wissenschaftlichen Freiheit. Da war endlich der weitaus interessanteste Kopf von allen, Johannes Huber, ursprünglich Jungschellingianer und auf Grund dieses Programms von König Max II., dem begeisterten Anhänger Schellings, zum Professor ernannt. Aber der Schellingianismus, bei Beckers petrifiziert und bei Schelling selbst mystifiziert, wurde bei Huber ein idealistisches Forschungs- und Lebensprinzip, das die vielfältigsten Ausgleichungen mit Wissenschaft und Praxis der Zeit suchte. Aus diesem Prinzip ergab sich ihm der grundlegende

Satz seiner Philosophie: Erkenntnis ist nur möglich, wenn der Erkennende und das zu Erkennende im tiefsten Grunde eins sind — ein Gedanke, in dem man unschwer das Prinzip der Identitätsphilosophie erkennen wird. Und von diesem Gedanken aus führte er einen lebhaften Kampf um das Recht des Geistigen in der Natur: gegen den Darwinismus, gegen die mechanische Biologie, gegen die materialistische Psychologie; folgte er mit Spannung den damaligen Forschungen über die sogenannten Nachtseiten des Seelenlebens — ein altes Erbstück der Schellingschen Schule — und dem Spiritismus, der eben damals durch Zöllner aus seinen älteren Formen wieder auflebte. Von eben da kam auch das leidenschaftliche Interesse, welches Huber der religiösen Frage entgegenbrachte. Dieses Interesse gipfelte für ihn in der Überzeugung: Das Volk braucht einen Idealismus, und zwar in religiöser Form; aber dieses Bedürfnis kann nicht durch die immer jesuitischer werdende katholische Kirche, auch nicht durch die vertrocknende protestantische Orthodoxie, sondern nur durch eine neue Reformation, durch eine frei mit der Wissenschaft sich ausgleichende Theologie befriedigt werden. Jahre seines Lebens und eine Unsumme bester geistiger Kraft hat Huber, von solchen Gedanken ausgehend, der Propaganda für jene Bewegung gewidmet, welche an die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit anknüpfte und in welcher er die Anfänge zu einer Nationalisierung des deutschen Katholizismus, ja, gestützt auf Döllinger, die Möglichkeit zu einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen auf einer von dogmatischem Wust gereinigten Grundlage erblickte. Und er, selber ein Kind des Volkes, war auch einer der ersten in Süddeutschland, welcher im Sozialismus nicht eine gefährliche politische Pest, sondern einen Ausdruck gekränkten Rechtsgefühls und ein beachtenswertes Prinzip wirtschaftlicher Konstruktion erkannte, ihn aus seinen geschichtlichen Wurzeln zu verstehen und dem Denken der bürgerlichen Gesellschaft näherzubringen suchte.

Diese Münchener Lehrjahre haben auf mich nachhaltig gewirkt. Sie haben meiner Philosophie die Richtung auf das Praktische gegeben, die ethisch-religiöse Frage in den Vordergrund gestellt und mir den Ausgleich der Philosophie mit der Naturwissenschaft, sowie den Ausbau der Philosophie als einer

positiven Wissenschaft vom geistigen Leben, seinen Gesetzen und Normen, als ein festumrissenes Lebensziel gezeigt.

Doch ich darf mit diesen Dingen, die sich in erster Linie auf meine persönliche Entwicklung beziehen, nicht zu ausführlich werden. Es kam mir ja lediglich darauf an, einen Einblick nicht nur in die Werkstätte der Philosophie überhaupt, sondern auch ein wenig in meine eigene tun zu lassen und zu zeigen — in einem Falle, der nicht historisch rekonstruiert, sondern unmittelbar erlebt ist — wie sich aus bestimmten geistigen Situationen und aus einer bestimmten Umgebung hier durch Verschmelzung, dort durch Abstoßung, durch das Weiterspinnen bestimmter Fäden, das Fallenlassen anderer, eine neue Gedankenbildung vollzieht. Diese Berührung mit der geistigen Umwelt oder den gegebenen Bedingungen der Gedankenbildung ist dasjenige, was ich den Empirismus des Philosophen nennen möchte — „Empirismus“ hier in einem weiteren Sinne genommen als dem, in welchem das Wort gewöhnlich gebraucht wird. Dieser Empirismus ist ganz unabhängig von der Stellung, die irgendein Denker zum Problem der Erfahrung einnimmt oder zu der Menge der empirischen Tatsachen, welche er benutzt. Empirist in diesem Sinne ist jeder Philosoph, Plato so gut wie Aristoteles, Kant so gut wie Locke: jeder braucht einen archimedischen Punkt, eine feste Plattform, auf der er steht, nicht um die Welt aus den Angeln zu heben, sondern um sie in seiner Weise gedanklich aufbauen zu können. Aber freilich: wie zu dem archimedischen Punkt der Hebel, so gehört zu diesem Empirismus des Philosophen, ohne den auch das scheinbar voraussetzungsloseste System nicht entstehen könnte, der Einschlag der Idee, der Blitz des zündenden Gedankens. Wem dies versagt bleibt, der wird immer nur Schüler, bestenfalls gelehrter Sammler von Philosophemen sein: erst da, wo eine gegebene Situation ein Individuum mit zwingender Gewalt zu einer bestimmten Frage, zu einer logischen Unsicherheit hinführt, hinter der — vielleicht noch in ganz dämmernden Umrissen, geahnt mehr als geschaut — die Lösung sichtbar wird, erst da haben wir die Geburtsstunde einer neuen Philosophie. Da ist der junge Plato, im sokratischen Begriffsdenken als seiner empirischen Grundlage wurzelnd, dem sich die zwei Fragen aufzudrängen beginnen: Was muß vorausgesetzt werden, damit der

Begriff eine wirkliche Erkenntnis vermittle? Und die andere Frage: Reicht der sokratische Utilitarismus zur Begründung des sittlichen Lebens aus? — Da ist Descartes, in der Jesuitenschule zu La Flèche mit aller Gelehrsamkeit der Tradition vollgepfropft und immer wieder mit der Frage gequält: Ist das überhaupt eine Erkenntnis, die eine sichere Basis hat? Muß nicht nach jahrtausendlangem Mühen diese Basis erst noch gefunden werden? — Da ist der schon alternde Kant, längst ein berühmter Schriftsteller und erfolgreicher Lehrer, dem plötzlich die Erinnerung an David Humes skeptische Erkenntnislehre und ihre subjektiv-psychologische Ableitung der Denkformen auftaucht und den die Frage nicht mehr losläßt: Wie kann ein Ausweg aus diesem skeptischen Dilemma gefunden werden, der nicht zur alten Metaphysik zurückführt und doch die Gewißheit unserer Erkenntnis und die Sicherheit unserer praktischen Überzeugungen rettet? Eine Frage, deren völlige Durcharbeitung dann zur Ausbildung der Vernunftkritik im theoretischen und praktischen Sinne geführt hat.

Ohne diesen Einschlag der Idee, ohne diese Intuition einer neuen Denkforderung und einer neuen Denkmöglichkeit, wird niemand Philosoph; aber mit dem genetischen Ableiten sind wir als Rückschauende an diesem Punkte meistens zu Ende. Wir verstehen den logischen Zusammenhang des neuen Gedankens mit einer gegebenen Situation; aber warum gerade in *diesem* Individuum dieser bestimmte Gedankenfortschritt sich vollzieht — das ist eben durch den Schleier individuellen Lebens verborgen. Und so ist auch der Zeitpunkt dieser geistigen Empfängnis bei verschiedenen Denkern ganz verschieden. Bei manchen fällt er mit dem Eintritt voller Verstandesreife zusammen: das sind jene jugendlichen Titanen, die mit einem früh gefaßten und mit ungebrochener Kraft gestalteten Gedanken die geistige Welt bewegen und deren späteres Arbeiten, soweit es nicht auf ganz andere Bahnen führt, oft nur eine vollständigere Durchbildung und Darstellung der genialen Jugendkonzeption ist. Der junge Hume vollendet mit achtundzwanzig Jahren seine „Abhandlung über die menschliche Natur“: sein erstes und in vieler Beziehung zugleich reifstes Werk, hinter seinen späteren Arbeiten wohl an Verständlichkeit und Eleganz der Darstellung zurückstehend, aber alle wesentlichen Gedanken seiner Psychologie,

Erkenntnistheorie und Ethik enthaltend und heute als die wichtigste und reichste Quelle seiner Philosophie allgemein anerkannt. Der junge Schelling spricht als Zweiundzwanzigjähriger den Grundgedanken seiner Philosophie, die Natur als Reich des unbewußten schlafenden Geistes, und damit die Identität von Geist und Natur aus und bringt damit den tiefsten, nachhaltigsten Eindruck auf die Zeitgenossen hervor. Und Schopenhauers Philosophie des Weltwillens und Weltschmerzes springt fix und fertig aus dem Geiste des noch nicht Dreißigjährigen hervor, wie Pallas aus dem Haupte des Zeus, so fertig, daß man getrost sagen kann: Wer den ersten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" gelesen und verstanden hat, der hält den ganzen Schopenhauer mit allen wesentlichen Zügen seiner Weltanschauung in den Händen. Aber was hier und in anderen Fällen wie ein Geschenk der Götter an die Jugend erscheint, die noch nichts getan hat, um so überschwengliche Spende zu verdienen, das ist bei anderen die endlich reif werdende Frucht langer Arbeit, der Lohn mühevollen Suchens, der erlösende Ausblick nach vielen Irrpfaden. Von Kant habe ich vorhin schon gesprochen: in einem Alter, da bei den meisten Menschen die produktive Tätigkeit schon abzunehmen beginnt, erfassen ihn die grundlegenden Gedanken seines Kritizismus und begründen den Weltruf des Königsberger Professors, der bis dahin nur einer der besseren, namentlich durch seine enge Berührung mit der Naturwissenschaft ausgezeichneten Aufklärungsphilosophen gewesen war. Leibniz war ein reifer Mann, der alles Wissen seiner Zeit, griechische und scholastische Philosophie, Mathematik und Mechanik, durchwandert, umständliche Auseinandersetzungen mit Kartesianern und Theologen gehabt hatte, ehe sich ihm die Grundlagen seiner eigentümlichen Philosophie ausbildeten, jenes spiritualistischen Monismus der Monadenlehre: eine der eigentümlichsten Weltkonstruktionen der neueren Philosophie, welche Leibniz nicht nur bei den Zeitgenossen berühmt gemacht hat, sondern auch in der Philosophie der Gegenwart merkwürdig nachwirkt. Auch bei Hegel sehen wir heute, nachdem die Jugendarbeiten, bei Lebzeiten des Philosophen unveröffentlicht, bekannt geworden sind, mit wie langsam zögernden Schritten der nachmalige große Beherrscher der deutschen Philosophie sich dem Punkte nähert, an welchem sein

Panlogismus einsetzt. Und Feuerbach, der größte seiner Antipoden, der gefährlichste Feind aller spekulativen Philosophie überhaupt, ist jahrelang im Hegelianismus befangen, so daß seine früheren Arbeiten, namentlich seine Geschichte der neueren Philosophie, ein ganzes Arsenal von Waffen gegen jene realistische Denkweise enthalten, deren Durchführung sein späteres Lebenswerk gewidmet war.

Ich habe das Zusammenwirken eines fruchtbaren, d. h. gewisse geistige Spannungen enthaltenden und gewisse Lösungen, gewisse geistige Umlagerungen fordernden Moments mit einer bestimmt gearteten Persönlichkeit als die Voraussetzung für das Auftreten einer Philosophie bezeichnet. Jede originale Philosophie aber, d. h. ihr Prinzip, der fundamentale Gedanke, aus dem sie sich entwickelt oder von dem aus sie die Welt in Gedanken konstruiert, bedeutet allemal eine Entdeckung. Man muß dies Wort hier nur in einem etwas anderen Sinne nehmen als in den Naturwissenschaften. In der Naturwissenschaft bedeutet „Entdeckung“ das Auffinden irgendeines bis dahin unbekannten Teils der äußeren Welt: eines Stückes der Erdoberfläche oder eines Teiles der Menschheit z. B. wenn wir von geographischen Entdeckungen sprechen; oder des Miteinandervorkommens bestimmter Erscheinungen, wie z. B. menschlicher Skelett- und Kulturreste und bestimmter geologischer Formationen; oder das Auffinden unbekannter Körper und Elemente; oder die Wahrnehmung bisher nicht beobachteter Eigenschaften und Wirkungen bekannter Körper oder Vorgänge. Jede derartige Entdeckung ist dann verifiziert, d. h. gesichert, zur Tatsache geworden, wenn sie von jedem anderen, der den gleichen Weg geht, das gleiche Verfahren einschlägt, nachgemacht werden kann. In der Philosophie ist das anders. Auch sie hat ihre Entdeckungen. Die Ideenlehre Platos, die Atomistik Demokrits, die Entelechien des Aristoteles, die Zweisubstanzenlehre des Descartes, der Monismus Spinozas, der Wille zum Leben Schopenhauers, das Greatest-Happiness-Principle Benthams, die Aufzeigung aller Theologie als Anthropologie durch Feuerbach und unzähliges andere sind im strengsten Sinne des Wortes „Entdeckungen“; nur freilich nicht von Tatsachen, sondern von Methoden, von Denkmöglichkeiten, von logischer Anordnung eines bestimmten Erfahrungsstoffes. Wie naturwissenschaftliche Ent-

deckungen, werfen auch sie ein neues Licht auf den Zusammenhang bestimmter Gebiete des Seins. Aber sie lassen sich nicht sinnfällig demonstrieren wie das Spektrum oder die Kathodenstrahlen oder wie neugefundene Sterne oder ein neues chemisches Element. Sie lassen sich, wenn ich so sagen darf, nicht nach s c h a u e n, sondern nur nach d e n k e n; sie werden Tatsachen einer gewissen höheren geistigen Ordnung für denjenigen, der den Gang der Argumentation in sich nachbilden kann, der zu ihnen geführt hat; in dem geistige Erlebnisse der gleichen Art sich abgespielt haben; dem sie ein Denkmittel werden, durch welches der Zusammenhang von Welt und Leben geordneter, durchsichtiger, begreiflicher wird. Sie werden so Tatsachen, oder sagen wir genauer Überzeugungen, für denjenigen, welcher sich in der gleichen Verfassung des Geistes und Gemüts befindet wie der Urheber des betreffenden Philosophems, der Entdecker des betreffenden Prinzips; aber sie lassen sich weder aufzeigen, wie ein experimentelles Faktum, noch beweisen, wie ein mathematischer Lehrsatz.

Ich komme hier auf das früher gebrauchte Brillengleichnis zurück. Es gibt keine Brille, die für jedes Auge gleichmäßig paßt; das nämliche Glas, welches dem einen die Welt der Dinge verdeutlicht, trübt für den anderen das Bild, wenn sie nicht gar alle Umrisse verschiebt und verzerrt. Ein anderes Auge — eine andere Brille. Eine andere geistige und gemütliche Organisation — eine andere Philosophie. Von hier aus versteht man das tiefgedachte Wort Fichtes: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Das gilt natürlich nicht so sehr von den schöpferischen Geistern auf philosophischem Gebiete, bei denen ja selbstverständlich von einem Wählen nicht die Rede sein kann, weil ihr Denken nichts anderes ist als der vergeistigte Ausdruck ihres ganzen Wesens; das gilt zumeist von denen, die sich einer bestimmten Denkrichtung anschließen, weil sie ihre intellektuellen und gemütlichen Bedürfnisse befriedigt.

So befindet sich die Philosophie in einer ganz eigentümlichen Mittelstellung zwischen Wissen und Glauben. Man kann sie nicht demonstrieren, sondern nur exponieren; wo keine entgegenkommende Geistesverfassung vorhanden ist, da bleibt die feinste Deduktion wirkungslos, weil der andere Mensch entweder ihre

Obersätze nicht zugibt oder ihre Folgerungen von anders gearteten Erlebnissen aus widerlegt findet.

Hier stehen wir an der Quelle der ewigen und unaufheblichen Tragik, welche sich durch alle bisherige Philosophie hindurchzieht und die bestehen bleiben wird, so lange der Mensch danach ringt, die Totalität des Seins begrifflich zu erfassen. Keiner, der eine Philosophie aufstellt, kann diesen stolzen Bau nur als ein Provisorium aufrichten, als eine elende Bretterhütte, in der man eine Zeitlang Bettelsuppen kocht, um sie dann wieder abzubrechen. Die Gedanken, die er zusammenfügt, erscheinen ihm wie Quadern, bestimmt die Ewigkeit zu tragen. Wer nicht erfüllt und getragen ist von dem Gefühle des Nichtandersseinkönnens, wer andere Denkmöglichkeiten sieht als die, deren Ausgestaltung ihn beschäftigt, der ist zum konstruktiven Denker verloren. Auch er muß — sofern er nur einige historische Bildung besitzt — die Menge der Systeme bemerken, die früher geschaffen worden sind und die nun mit geborstenen Wölbungen oder erschütterten Fundamenten dastehen. Aber dies Schicksal der Vorgänger erschreckt ihn nicht: „Mein System ist das letzte, meine Philosophie die definitive Philosophie“: das ist der Gedanke, der bewußt oder unbewußt, manchmal mit königlichem Herrscher- und Zukunftsgefühl, über jedem großen System, über jedem Versuch einer konstruktiven Erfassung der Totalität des Seins steht. Und nun lassen Sie mich hinzufügen, scheinbar unbelehrt durch den beständigen Kampf der Meinungen auf diesem Gebiete, durch die ewige Dialektik der begrifflichen Gegensätze, welche ein System nach dem anderen und durch das andere zu zerreiben scheint: Wer so denkt, so denken kann, der hat in gewissem Sinne wirklich recht. Denn dasjenige Gedankengebilde, welches bestimmte Züge der Wirklichkeit scharf zu erfassen und von solchen typischen, maßgebenden Eindrücken aus das Ganze zu deuten und begrifflich zu vereinheitlichen versteht, hat — was auch neben ihm für andere Deutungen aufkommen und bestehen bleiben mögen — einen unaufheblichen Wahrheitswert. Was in der Wirklichkeit, was in der Totalität des Seins als Moment enthalten ist, das wird, auch wenn es von anders gerichteten Geistern übersehen oder verdunkelt wird, unausbleiblich immer wieder gefunden werden und wissenschaftlich, wenn auch in

neuer Verbindung, zur Geltung kommen. Und in der Tat: der Kenner der Geschichte der Philosophie muß es bestätigen. Wie unübersehbar die Verflechtung der Gedanken und die Mannigfaltigkeit der Systeme scheinbar ist: diese Geschichte arbeitet doch nur mit einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Grundmotiven, die typisch sind und einen Ewigkeitswert haben, weil sie den allgemeinsten unaufheblichen Formen, in denen Welt und Leben auf den Menschen wirken, entsprechen.

Dieses Wiederkommen, diese beständige geistige Auferstehung dessen, was scheinbar tot und begraben war, was seine Rolle ausgespielt zu haben schien, ist der einzige ausschlaggebende Wahrheitsbeweis, den es im Bereich des philosophischen Denkens gibt. Denn es wäre ganz unrichtig zu meinen, daß es die Geschichte der Philosophie nur mit Ewigkeitswerten zu tun habe. Auch sie hat, wie das Leben, ihre Sonderlinge und Eigenbrödler; auch sie ihre Eintagsfliegen, denen nur kurze Lebensdauer, aber keine Fortpflanzung und Wiederkehr beschieden ist. Alles Derartige, und wäre es noch so scharfsinnig, ist widerlegt durch die einfache, aber harte Tatsache, daß dieses V o r denken niemand mehr zum N a c h denken anreizt. Alles andere, und wäre es tausendmal widerlegt und erschlagen, ist lebendig und wahr, so lange es noch zum Widerspruch anreizt, zur Fortbildung treibt, d. h. zu dem Versuche, aus zufälliger zeitlicher Verhüllung einen dauernden Wahrheitskern herauszuschälen und für neue Geschlechter nutzbar zu machen. So stehen, wenn wir den historischen Bestand der Philosophie überblicken, ungeheure Gegensätze in ihr nebeneinander in gleicher Kraft und Lebendigkeit, unvermögend, sich aufzuheben, und gerade in ihrer Gegensätzlichkeit den reichen vielgestaltigen Sinn des Lebens offenbarend. Wer die Systeme in diesem Sinne zu deuten und zu nutzen gelernt hat, für den wird die oft gehörte Klage, daß die Geschichte der Philosophie eine Entwicklung ohne eigentlichen Fortschritt sei, ein Herumirren im Kreise, nur zum Zeichen des Unverständnisses; denn gerade die Wiederkehr bestimmter Gedanken, die sich mit der ganzen Fülle empirischen Wissens zu umkleiden und zu stützen vermögen, und die Mannigfaltigkeit der in solcher Weise legitimierten Gedanken ist die beste Anleitung, im eigenen Denken hinter der ungeheuren Größe des Gegenstandes nicht allzuweit

zurückzubleiben und sich die Universalität zu bewahren, ohne die ein Denken über das Universum zum lächerlichen Spielwerk wird!

2

Spinoza

Auf Grund einer neueren Darstellung
(1894)

Die allgemeine Bildung steht den großen Erscheinungen des philosophischen Denkens oft mit einem eigentümlichen Schwanken gegenüber. Der Glanz, welcher hier wie auf anderen Gebieten menschlicher Kultur eine Reihe gefeierter Namen umgibt, empfängt eine gewisse Trübung durch die immer wieder anschleichenden Zweifel an dem Erkenntniswerte spekulativer Arbeit überhaupt. Der erfolgreiche Forscher in anderen Zweigen der Wissenschaft wächst in untrennbarer Assoziation mit seiner Entdeckung oder Erfindung, mit dem Naturgesetze, welchem er seinen Namen gibt, zusammen. Galilei und die Gesetze des Falls; Newton und die Erklärung der kosmischen Bewegung aus den Fallgesetzen; Lavoisier und die Entdeckung des Sauerstoffes — in allen diesen und tausend ähnlichen Fällen bedeutet der Name eines Denkers zugleich eine anerkannte Wahrheit, eine bleibende Errungenschaft, welche wohl vertieft, umgebildet und bereichert, aber nicht umgestoßen werden konnte. Ganz anders auf philosophischem Gebiete. Auch hier freilich lassen sich die hervorragenderen Denker durch bestimmte Hauptgedanken ihrer Systeme oder charakteristische Grundbegriffe kenntlich machen; aber diese eigenartigen Grundbegriffe und Lehren der einzelnen Philosophen drücken nicht exakte, durch Beobachtung und Experiment verifizierbare Erkenntnisse aus; sie enthalten keine unbedingten, sondern nur relative Wahrheiten. Es sind Erkenntnisse, die ihrer Natur nach nicht streng bewiesen, sondern nur bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemacht werden können. Jedes philosophische System ist der Versuch, eine Gesamtansicht von Welt und Leben in möglichst widerspruchslosen Begriffen zu entwerfen. Es ist in unserer Zeit gebräuchlich geworden, die spekulative Arbeit zum Erfahrungswissen in einen Gegensatz

zu stellen; den Philosophen anzusehen wie einen Menschen, der die Augen vor der Welt verschließt und aus seinem reinen Ich Gedanken spinnt, welche Erkenntnisse vorstellen sollen, aber in Wahrheit nur „Träume eines Geistersehers“ sind. Wer so spricht, träumt harmloser von der Philosophie als der spekulativste Philosoph von der Welt. Gewiß, in dem großen Ahnensaal der Philosophie gibt es auch solche Käuze; aber sie hängen in den verstaubtesten Winkeln. Unter den großen Denkern, welche die Probe der Jahrhunderte bestanden haben, ist keiner, dem nicht die reichste Fülle der Erfahrung zu Gebote gestanden hätte. Viele waren Gelehrte, welche das gesamte Wissen ihrer Zeit enzyklopädisch beherrschten. Viele haben sich in positiven Wissenschaften ansehnliche Verdienste erworben. Andere standen mitten im Leben und im regsten Verkehr mit den hervorragendsten Geistern ihrer Zeit. Und man kann getrost sagen: kein philosophischer Denker hat seine nächste Umgebung überlebt, der nicht in seiner Arbeit ein Stück allgemeiner Menschenerfahrung tief erfaßt und lebendig zum Ausdruck gebracht hat. Natürlich nicht im Sinne eines einzelnen Lehrsatzes. Philosophieren heißt ja nicht, einzelne Erkenntnisse feststellen, sondern sich um einen einheitlichen Gesamtbegriff von Welt und Leben bemühen. Jede Philosophie muß darum eine Konstruktion von gegebenen Erfahrungen aus sein. Aber nur ein unendlicher Geist könnte sich rühmen, von der Totalität des Seins und Lebens eine zureichende, eine adäquate Erfahrung zu besitzen, und wenn er sie hätte, sie begrifflich spiegeln zu können. Hier gilt das Wort Mephistos: „Glaub unsereinem: dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht ... und euch taugt einzig Tag und Nacht.“ Darum der ewige Wechsel von Hellsehen und Blindheit auch bei den Größten unseres Geschlechtes. Die „persönliche Gleichung“, um mit den Astronomen zu reden, die subjektive Beschränktheit, deren sich niemand entschlagen kann, welcher den Blick in diese Tiefen lenkt.

Man hat die großen Systeme oft mit Kunstwerken verglichen, von der Metaphysik gesprochen wie von einer Architektur oder Symphonie der Begriffe. Dieser Vergleich paßt doch nur zum Teil. Das Kunstwerk will nichts erkennen, sondern nur gestalten. In die Schöpfung des Meisters geht das Gebilde seiner Phantasie

ohne Rest auf. Die größten Taten der Kunst tragen keine Schlacken an sich. Wohl Spuren der Zeit, in denen sie entstanden, aber verklärt, gültig für alle Zeiten. Es gibt keine Systeme von solcher Vollendung. Der Punkt tief geschauter Wahrheit, welcher sie lebendig erhält, ist bei allen von mancherlei Zutaten umgeben, welche der Zeitbildung und den besonderen Entstehungsverhältnissen angehören. Für die wissenschaftliche Forschung, welche den feinen Verästelungen des menschlichen Gedankens nachgeht, ist auch in dieser Einkleidung vieles bedeutsam. Für die Bedürfnisse der allgemeinen Bildung, welche vor allem den Punkt sucht, wo sich Vergangenes und Gegenwärtiges berühren, schrumpft die Zahl der lebendig fortwirkenden Systeme zusammen, und auch diese müssen sozusagen umgeschmolzen und in eine neue Form gegossen werden. Spinoza nun gehört einerseits zu diesen Lebendigen, anderseits zu denen, welche dieser Umformung am bedürftigsten sind. Weit mehr als andere gefeierte Autoren jener Jahrhunderte. Die Meditationen des Descartes sind eines der klassischen Werke französischer Prosa ihrer Zeit; sie lesen sich wie ein philosophischer Roman; Lockes redselige Darlegungen sind ebenso viele Versuche, den Leser zum Verstehen zu zwingen; Hume trägt die tiefsinnigsten Gedanken im schlichten Plaudertone seiner Essays vor, von Diderots blendenden und geistreichen Dialogen zu schweigen. Spinoza zeichnet seine Weltanschauung auf wie ein Lehrbuch der Euklidischen Geometrie — beherrscht von einem Wahne, der uns heute fast unbegreiflich dünkt, aber damals, in einem Zeitalter, welches mittels der mathematischen Methode eben die ersten Triumphe exakter Naturerkenntnis feierte, nahe lag und viele treffliche Geister in die Irre führte. Nur da und dort, im Anhang zur eigentlichen Darstellung, bricht aus dem strengen Gefüge der Definitionen, Lehrsätze und Beweise in warmen Worten die Seele des Denkers hervor. Es ist, als ob hinter einem in Stein gemeißelten Bilde ein lebendiges Menschenantlitz sichtbar würde. Nach einem Jahrhundert völliger Verkennung und Verschollenheit hatte Goethe die erweckende Kraft des Spinozismus wie ein persönliches Erlebnis empfunden. In warmen Worten spricht der vierte Teil von „Wahrheit und Dichtung“ über die Friedensluft, welche die Werke des merkwürdigen Mannes ausströmten,

und dort steht vielleicht der erste Versuch, in ganz exoterischer Weise, ohne alle eigentliche philosophische Technik, den Naturbegriff und die praktische Weltansicht Spinozas allgemein verständlich zu machen. Freilich nur in den flüchtigsten Umrissen. In der eingehendsten Weise hat sich seitdem die deutsche wie die außerdeutsche Forschung mit Spinoza beschäftigt. Wir besitzen eine Reihe von wissenschaftlich eindringenden und künstlerisch wertvollen Darstellungen seiner geistigen Entwicklung und seiner Lehre. Eine unermeßliche Spezialliteratur hat sich um diesen Mittelpunkt angesammelt — ein gelehrter Kometenschweif, wie er außer den Fürsten der antiken Philosophie, Platon und Aristoteles, nur noch einem Kant oder Leibniz folgt. Die Schriften und der merkwürdige Briefwechsel, durch manche neuere Funde bereichert, liegen in sorgfältigen Gesamtausgaben vor. Das Buch Wilhelm Bolins*) ist ein Versuch, den reichen Gewinn dieser fortgesetzten Arbeit für das allgemeine Verständnis nutzbar zu machen, ausgeführt von einer bewährten Kraft. In zwei Literaturen, der schwedischen und der deutschen, als Schriftsteller wurzelnd, hat der Verfasser vor wenigen Jahren in der deutschen Wissenschaft Meisterrecht erworben durch eine ausgezeichnete Arbeit über Ludwig Feuerbach, welche mit gereifter Kunst gedrucktes und ungedrucktes Material, Biographisches und Literarisches, zu einem anziehenden Gesamtbilde dieses Denkers in seinem Verhältnisse zur Philosophie seiner Zeit zu vereinigen wußte. Im Spinozabuche herrscht die nämliche Atmosphäre. Ein Zug persönlichen Lebens kommt auch hier der Darstellung zugute. Die beiden Aufgaben sind im innersten Grunde verwandt, wie die Denker verwandt sind. Gewiß, Feuerbach war nicht, was man in irgendwelchem Schulverstande einen Spinozisten nennen könnte. Aber wie Spinoza hat auch Feuerbach mit aller Kraft und unter schweren Opfern die volle Unabhängigkeit des philosophischen Denkens zu behaupten gesucht im Kampfe gegen die hundertnamigen Überlieferungen und Rücksichten und Bedenklichkeiten der umgebenden Welt. Wie dieser hat auch er gerungen nach der Einheitlichkeit einer in sich geschlossenen Weltansicht, welche die dogmatischen

---

*) Spinoza. Von Wilhelm Bolin. Berlin. 1894.

Gedanken der christlichen Theologie teils zerrieb, teils eliminierte, und wie Spinoza, so geriet auch Feuerbach eben damit in unversöhnlichen Gegensatz zu einer Gesellschaft, in welcher Kompromisse jeder Art zwischen theologischer Tradition und den Bedürfnissen des Fortschrittes zu den Lebensbedingungen gehören. Daß Spinoza diesen Kampf gleichzeitig nach zwei Seiten zu führen hatte, gegen die jüdisch-rabbinische Orthodoxie und gegen die christliche Theologie aller Konfessionen, daß damals der Gedanke der Toleranz sich kaum aus den gewaltsamsten Mitteln der Unterdrückung loszuringen vermochte, macht sein Lebensschicksal vielleicht dramatischer als das Feuerbachs; aber wenn man bedenkt, daß vor der Tätigkeit des letzteren ein Jahrhundert eifrigster und scheinbar erfolgreichster Aufklärungsbestrebungen liegt, so muß die Einsamkeit, in welcher dieser kühne Denker sich bis heute befindet, seltsam genug erscheinen.

Die Darstellung Bolins ist der äußeren Form nach eine Biographie, welche die einfachen Lebensereignisse des Denkers als Gerüst benutzt, um ein reiches Bild der Zeit, der ihn umgebenden Menschen und geistigen Strömungen aufzurollen. Der wesentliche Inhalt der kleineren Arbeiten wird im Zusammenhang dieser Schilderung besprochen; nur die beiden Hauptwerke, der theologisch-politische Traktat und die ausführlichste Darstellung des Systems, die sogenannte „Ethik“, werden reproduziert. Letztere, als nachgelassenes Werk und Krönung des gesamten Lebens, am Schlusse des Ganzen. Diese Darstellung der „Ethik“ sehe ich als die Perle des Buches an. Eine freie Nachschöpfung und Umdichtung des Werkes, welche von dem ausgeht, was in der logisch-demonstrativen Gestaltung des Originals an den Schluß gerückt erscheint, aber für den Denker selbst, wie der Titel des Werkes zeigt, das Wesentlichste war: der ethischen Weltansicht. Gewiß, der gelehrte Kenner Spinozas wird manches vermissen, und manches wird ihm an der neuen Prägung fremdartig erscheinen. Aber für den Zweck, dem diese Arbeit zu dienen bestimmt ist, wüßte ich keine bessere Lösung des Problems, keine, die mehr geeignet wäre, die Denkweise Spinozas bei dem verständnisvollen Leser von innen heraus zu beleben. Ein kritisches Eingehen auf Details der Darstellung ist dieses Ortes nicht. Dagegen sei mir gestattet, mit einigen Worten anzudeuten,

was Spinoza als Gesamtcharakter für unsere Bildung und für die Aufgaben der Gegenwart sein kann, um damit auf das vorliegende Werk und durch dessen kundige Vermittlung auf dies Original selbst hinzuweisen.

Seit dem Zeitalter des Humanismus ist das Streben nach einer freien weltlichen Bildung, welche nicht auf dem Dogma ruht, sondern auf der Wissenschaft, welche nicht jenseitige, sondern diesseitige Ziele hat, die Welt nicht asketisch verneint, sondern harmonisch zu gestalten sucht — ist solches Streben ein Grundzug der europäischen Geistesarbeit. Die Theologie ist am Ausgange des Mittelalters noch fast Alleinherrscherin über die gesamte Bildung; alles Wissen ihr untertan. Durch die Jahrhunderte hindurch wogt der Kampf zwischen beiden Tendenzen hin und her. Wechselnde Formen des Ausgleichs, neue Wege des Sieges werden gesucht; wir erleben es in unserer Zeit, wie nach einem Jahrhundert der Vorbereitung und Sammlung das Kirchentum auf allen Punkten sich rüstet, um die verlorenen Positionen wiederzugewinnen. Es gibt verschiedene Typen in den Reihen der Kämpfer. Neben den Stürmern und Drängern, welche den theologischen Vorstellungen unmittelbar zu Leibe gehen, vorsichtige Zweifler, welche sich in kunstvollen Kompromissen Genüge tun; neben dem Dogmatiker des Unglaubens der leidenschaftliche Forscher, welcher nur indirekt das Reich des Glaubens einengt, indem er die Grenzen des Wissens erweitert. Spinoza ist nun aus dem Grunde ein so überaus merkwürdiger Charakterkopf, weil sich bei ihm mit dem kühnsten Radikalismus des Denkens eine hohe Idealität praktischer Weltansicht verbindet. Für die Fundamente, auf welchen die christliche Ansicht vom Leben ruht: für die Idee der außerweltlichen Persönlichkeit Gottes, die handelnde Zwecktätigkeit Gottes in der Welt, die Vorsehung, die Offenbarung als übernatürliches historisches Ereignis, die Freiheit des menschlichen Willens, die unendliche Fortdauer des individuellen Geistes — für alle diese sorgsam gehüteten Glaubensgüter und Reliquien hat das System keinen Raum. Es deutelt nicht an ihnen herum; es will sie nicht als Einkleidungen philosophischer Wahrheiten begreiflich machen: es schreitet einfach über sie hinweg. Es macht keinen Versuch, den furchtbaren Ernst einer Weltanschauung zu

mildern, welche den Menschen allein läßt mit der Natur und ihrer ewigen, unerbittlichen Gesetzlichkeit. Aber es zeigt in dieser naturgesetzlichen Ordnung auch Kräfte auf, welche im Menschen tätig sind, Kräfte des Denkens und Willens, welche diesem gestatten, in vernünftiger Erkenntnis der Welt und des eigenen Wesens, sein Dasein auf eine höhere Stufe zu heben; die Gesetze der Natur zu Normen des eigenen Willens zu machen. Dies System des Naturalismus predigt weder den leichtfertigen Genuß, noch die blinde Hingabe ans Schicksal, sondern die Notwendigkeit der Entsagung, die Selbstbefriedigung ernster Arbeit und die Möglichkeit friedlich-harmonischer Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft. Hierin liegt die typisch vorbildliche Bedeutung Spinozas. Sein strenger Monismus und Naturalismus bildet nur die Folie für eine ethische Lehre, welche mit religiöser Jnnigkeit vorgetragen wird. Gewiß: die Ethik Spinozas ist nicht vollkommen, so wenig wie sein Monismus. Wie in diesem der Begriff der Entwicklung, so fehlt in jener der Glaube an den Fortschritt und die Tat. Eine Ethik mehr der stillen Läuterung als des begeisterten Handelns. Aber dies läßt sich ergänzen; es berührt das Grundverhältnis nicht.

Kaum minder bedeutsam, wenn auch weit weniger studiert als die „Ethik", ist das andere Hauptwerk Spinozas, der theologisch-politische Traktat. Nicht ein architektonisches Kunststück des Gedankens, sondern eine Abhandlung in der oft ermüdenden Breite damaliger Gelehrsamkeit geschrieben; aber bahnbrechend in der Richtung nach dem Ziel, wohin die „Ethik" führen wollte. Der Traktat ist ein Vorläufer der modernen historischen Bibelkritik. Was er nicht müde wird einzuprägen, ist der Satz: die Bibel, gleichviel ob Altes ob Neues Testament, darf nicht anders gelesen werden als jedes andere Denkmal der Weltliteratur, als jede andere historische Urkunde. Man muß sie aus sich selbst und aus den Bedingungen ihrer Entstehung zu erklären suchen. Dann wird der Wahn schwinden, als wolle und könne die Schrift ein System von Erkenntnissen oder Wahrheiten vermitteln, die einen bleibenden und allgemein gültigen Vernunftswert besitzen. Die heiligen Schriften haben keine wissenschaftlichen oder theoretischen Zwecke im Auge, sondern nur praktische: Schulung des menschlichen Willens, Unterwerfung unter sittliche Normen, Erziehung zur Humanität. Diesem Zwecke dienen

alle sogenannten Lehren der Bibel, und nur soweit dieser Zweck gefördert wird, können sie Wert beanspruchen. Wer seine sittliche Schule auf anderem Wege, etwa mit Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnis, durchmacht, dem haben sie nichts zu bieten; den hat niemand weder das Recht noch die Pflicht in dieser Gedankenwelt der Vorzeit festzuhalten. Wer seinem sittlichen Leben keine anderen und besseren Stützen geben zu können glaubt als die Vorstellungen, deren sich die Bibel bedient, um ihm Gehorsam einzuschärfen, für den wäre es Unrecht, diese Stützen zu entziehen. Mit dem wuchtigsten Ernste fordert so das Buch Gedankenfreiheit von der Bibel und für die Bibel zugleich; es verspricht nach der Angabe des Titels zu zeigen, daß diese Freiheit nicht nur ohne Gefahr für die wahre Religion und die Sicherheit des Staates von den Regierungen gewährt, sondern im Gegenteil ohne die ernstlichste Bedrohung dieser Kulturgüter nicht vorenthalten werden dürfe. Traurig aber wahr: Der geächtete Jude entwirft unter dem zopfigen Titel seiner Abhandlung ein kirchenpolitisches Reformprogramm, von dem sich der Kultusminister manches sonst recht modernen Staates mit Schaudern abwenden würde. Freilich, die Bibel rein historisch zu lesen, das hat die kritische Exegese im 19. Jahrhundert viel besser gelehrt, als es Spinoza vermochte, dessen Deutungen uns heute oft wunderlich genug anmuten. Aber welche Kunst wird angewendet, um die Ergebnisse der historischen Bibelkritik für das Bewußtsein weiterer Kreise zu unterschlagen; welche Kraft wird angewendet, um den Vorstellungskreis der Bibel auch denen aufzudrängen, welche erklären, daß die Quellen für ihr sittliches Leben anderswo entspringen! Und das alles aus ernster Fürsorge für die Religion und die Sicherheit der Staaten! Wann wird der Tag kommen, an dem es begriffen wird, daß die Macht der ethischen Impulse in den Naturgesetzen des sozialen Daseins begründet ist und nicht in den Symbolen, in welche die mythologische Einbildungskraft und konstruierende Metaphysik vergangener Jahrhunderte diese Gesetze zu fassen unternahmen; der Tag, an welchem die gesamte Theologie, dem Beispiel des edlen Schleiermacher folgend, den Manen des „Erzketzers“ Spinoza zur Buße für viele begangene Sünden — eine Locke opfern wird?

3

Zur Interpretation Spinozas

(1902)

I

Kürzlich hat Richard Wahle in einer bis jetzt wenig beachteten Schrift*) seine früheren, in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften veröffentlichten Studien über das System des Spinoza noch einmal zusammengefaßt und auf den konzisesten Ausdruck zu bringen versucht. Im Gegensatze zu den bisherigen Darstellungen Spinozas, die er widerspruchsvoll und ungenügend nennt, will Wahle den Versuch machen, „den nackten Naturalismus und Positivismus Spinozas nachzuweisen“ und zu zeigen, daß der Grundbegriff des ganzen Systems, der Begriff der Substanz, nichts anderes als das unendliche All oder die Totalität des Seins bedeute oder mit anderen Worten, daß Spinozas Lehre durchaus nicht als Pantheismus, sondern als völliger Naturalismus und Atheismus aufzufassen sei.

Ich muß gestehen, daß diese Deutung mir ungemein sympathisch ist. Wiederholt habe ich den Versuch gemacht, in meinen Vorlesungen Spinozas System von dem so gefaßten Grundbegriffe aus zu erläutern. Man vermeidet auf diese Weise manche Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die namentlich bei einer ersten Einführung in das Studium Spinozas sehr störend wirken. Und es kann nicht bezweifelt werden, daß man volle logische Kongruenz erlangt, wenn man den Begriff „unendliches All“ oder „Totalität des Seins“ als Definiendum in eine Reihe Bestimmungen einsetzt, durch welche Spinoza seine Substanz erläutert. Das All kann als „Natur“ bezeichnet werden; alles, was ist, ist im All, und nichts kann außer dem All sein oder vorgestellt werden; das All ist unendlich, weil es durch kein anderes All begrenzt werden kann; es kann von nichts anderem abhängen, da außer ihm nichts ist. Darum muß auch sein Dasein aus seinem Wesen folgen, d. h. es existiert entweder nichts oder das All existiert auch notwendig. Es ist in diesem Sinne causa sui; frei, weil es allein durch die

*) Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie. Wien 1899.

Notwendigkeit seiner Natur existiert und von keiner außer ihm stehenden Macht zum Dasein und Wirken gebracht wird; es ist ewig, weil sein Dasein aus seinem bloßen Begriff notwendig folgt.

Trotz alledem vermag ich eine gewisse Beunruhigung nicht loszuwerden, wenn ich das System unter diesem leitenden Gesichtspunkt darzustellen unternehme. Während sich in rein logischem Sinne alles vortrefflich zusammenzuschließen scheint, läßt sich die Frage schwer zurückhalten: Ist dies die Art und Weise, wie der historische Spinoza gedacht hat, und nicht etwa ein idealer Spinozismus, ein Neo-Spinozismus, der mehr unsere als Spinozas Gedanken ausdrückt?

Nicht nur gewisse Dunkelheiten, ja Zweideutigkeiten Spinozas selbst, auf welche ich zurückkommen werde, legen mir solche Befürchtungen nahe, sondern vor allem auch der Zustand der bisherigen Spinoza-Erklärung. Wahle gibt seine Deutung als eine Neuerung. Das ist sie streng genommen wohl nicht. Sie ist höchstens die Rückkehr zu einer Auffassung Spinozas, welche in den Anfängen des Studiums seiner Philosophie die herrschende gewesen. Wir wissen, daß das tiefe Grauen, mit welchem der Spinozismus bis gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts betrachtet wurde, darin wurzelte, daß er für ein rein atheistisches System galt. Nun ließe sich freilich dagegen sagen, wie wenig damals erforderlich gewesen sei, um als Atheist gebrandmarkt zu werden, und wie ja Spinoza selbst alles getan habe, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß seine Substanz, die er Gott oder Natur nannte, mit dem „Gott" der jüdischen und christlichen Theologie keine Ähnlichkeit habe. Aber nicht nur flüchtige oder minder verständnisvolle Leser finden wir auf diesem Wege, auch führende Geister, denen man die Fähigkeit nicht absprechen kann, ein System in seinem Grundgedanken zu erfassen: Bayle, Leibniz, Malebranche. Und der erste, der auf Spinoza ein tieferes und gründliches Studium verwendet, in dem Sinne, wie es nach unseren heutigen Forderungen der wissenschaftlichen Darstellung eines Systems vorauszugehen hat, Fr. Jakobi, erneuert am Schlusse des 18. Jahrhunderts das Urteil der älteren Generation, Spinozismus sei Atheismus.

Damals aber wurden zuerst auch andere Deutungen laut. Der Aufsatz Lessings „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott"

redet die Sprache des Panentheismus, nicht die des Naturalismus, und Herder erklärt, „es sei das πρῶτον ψεῦδος der Gegner Spinozas, das große ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstrakten Begriff anzusehen". Stimmen dieser Tonart werden nun, je entschiedener die Philosophie nach Kant die Richtung auf den Pantheismus nimmt, und je tiefer man in die Details des Systems eindringt, immer häufiger. Und wenn Schelling und Hegel, ebenso auch Strauß und Feuerbach in seiner spekulativen Periode, zwar die Verwandtschaft des spinozistischen Gottes mit ihrem „Absoluten" anerkennen, aber Spinoza den Vorwurf machen, daß er nicht Gott zum Fürsich-Sein des Geistes erhoben habe, sondern nur als ruhende Substanz kenne, so hat schon Erdmann, gestützt auf die Stellen in Eth. II, pr. 3 u. 43, der Substanz Bewußtsein zuerkannt, und die Arbeiten von Sigwart, Trendelenburg, Löwe haben den Begriff der Substanz noch mehr dem der absoluten Persönlichkeit genähert. Aber auch die naturalistische Deutung ist nie ausgestorben, und eine der sorgfältigsten unter den neueren Analysen des Systems, die von Camerer, nennt es „einen nach allen Seiten hin aufgestellten Naturalismus"; „die Gottheit ist die innere Lebenskraft der Welt und nichts weiter".

In vielen Darstellungen des Systems bleibt die präzise Frage, was unter der „Substanz" zu verstehen sei, überhaupt in einem gewissen Dunkel. Spinoza selbst hat zwei andere Bezeichnungen für sie; er nennt sie auch Natur und Gott; die Prädikate, welche er ihr beilegt, Ewigkeit, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Einzigkeit, sind ohne Mühe auf alle drei Subjekte anwendbar; sie sind überdies samt und sonders überwiegend formal. Daß aber im allgemeinen die pantheistische Deutung überwiegt, erklärt sich leicht aus der Form, welche Spinoza selbst seinen Gedanken gegeben hat. Von jener terminologischen Trias wird die Bezeichnung „Gott", namentlich in den späteren Büchern der Ethik, von Spinoza bei weitem bevorzugt, die Bezeichnung „Natur" sehr in den Hintergrund geschoben, ja stellenweise sogar in ganz verändertem Sinne gebraucht, wie wenn Spinoza z. B. die Ausdehnung oder die Materie „die Natur Gottes" nennt. War Spinoza reiner Naturalist, so lag in der Konsequenz seiner eigenen Ge-

danken nicht die mindeste Veranlassung, sich des Ausdruckes „Gott“ zu bedienen, dessen gefährlicher Amphibolie er sich wohl bewußt sein mußte. Und es hieße Spinoza beleidigen, wenn man hier von absichtlicher Verschleierung oder irgendwelcher Akkommodation an die Zeitverhältnisse sprechen wollte. Einem Manne, der seiner Überzeugung solche Opfer gebracht, darf man eine konsequente Fälschung seines Grundbegriffes nicht zutrauen. Wenn Spinoza, anstatt einfach von der Natur oder dem Universum zu sprechen, die Ausdrücke Gott und Substanz bei weitem bevorzugt, so müssen intellektuelle Bedürfnisse in erster Linie bestimmend gewesen sein, und ich glaube, wir haben hier einfach eine unverwischte Spur des geistigen Bandes, welches Spinoza mit der Ursprungsstelle seiner Philosophie, mit dem Cartesianismus und dem Judentum, verknüpft.

Wie vieles auch die neueren Forschungen über die Genesis des Spinozismus noch im Dunkeln lassen mögen — soviel scheint gewiß, namentlich nach Busses trefflichen Untersuchungen, daß es keine Periode im Denken Spinozas gibt, welche nicht einen doppelten Einfluß zeigte: einmal die große Macht naturalistischer Denkweise über ihn (einerlei, wo wir deren Quellen suchen mögen) und seinen Gegensatz gegen die landläufige Scheidung Gottes und der Welt; anderseits das starke Bedürfnis, die reale und begriffliche Einheit der Welt festzuhalten. Schon in seinen frühesten Arbeiten wird von ihm der Begriff der Einheit der Welt in streng logischem Sinne scharf betont. Dieses Motiv hat durch die Einflüsse, welche das Studium des Descartes auf ihn geübt hat, merkliche Verstärkung erfahren. Und vielleicht ist es erlaubt, wiederum, wie schon Schaarschmidt getan hat, an gewisse Nachwirkungen seiner streng rabbinischen Erziehung zu erinnern, obwohl der von Joël und Misses behauptete Zusammenhang Spinozas mit der Kabbala nach Sorleys sorgfältiger Untersuchung nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Aber wie groß auch im einzelnen die Unterschiede sein mögen — ganz abgesehen von dem größten und wichtigsten, daß die Philosophie der Kabbala emanatistisch ist, also, um mit Schopenhauer zu reden, zum Typus des „historischen Philosophierens“ gehört, während Spinozas System nur logische Abfolge kennt — die Durchbildung des Begriffes von Gott im Sinne des Absolut-

Seienden und der daraus fließende Gegensatz Gottes zur Welt ist in der Kabbala wie in allem Neuplatonismus doch so groß und ist es auch im jüdischen Denken immer gewesen, daß man wohl begreift, wie schließlich in einem Geiste, dessen Logik mit der Transzendenz des Göttlichen so energisch aufgeräumt hatte, wenigstens der Begriff einer über oder hinter aller Vielgestaltigkeit der Welt stehenden Einheit, in welcher das wahre Wesen des Seins beschlossen liegt, doch untilgbar wurzeln konnte.

Sicherlich geht Schopenhauer zu weit, wenn er sagt (W. a. W., 2. Bd., Kap. 50): „Spinozas Substanz, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Gott betitelt, ist auch seinem moralischen Charakter und Werte nach Jehovah der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß Alles vortrefflich sei.“ Oder sollte man wirklich die ganze optimistische Grundstimmung des Systems, sollte man insbesondere auch den Begriff des amor intellectualis Dei, ohne weiteres auf einen Rest religiöser Bedürftigkeit zurückführen müssen? Sollte Windelband recht haben, der (Geschichte der neueren Philosophie, I. Bd.) den „mystischen Gedanken der Gottesliebe die innerste Triebfeder des gesamten Denkens und Lebens“ bei Spinoza nennt und die eigenartige Größe des Systems darin erblickt, daß es „den weihevollen Trieb des religiösen Mystizismus durch die strengste Klarheit und Deutlichkeit des Denkens zu befriedigen suchte“? Ich glaube es nicht. Gedanken, die erst in der Gegenwart ausgereift und in keinem strengeren Sinne mehr religiös zu nennen sind, der Begriff der Natur im Sinne der Weltanschauung Diderots und Goethes, des Universums im Sinne Schleiermachers, des Absoluten im Sinne der Identitäts-Philosophie, ringen bei Spinoza nach Ausdruck und können ihn nur in ungenügendem Maße finden, weil die sprachlichen und begrifflichen Mittel nicht vorhanden waren, um das Erforderliche zu leisten. Dies kann niemand wundernehmen, der aus Freudenthals eindringenden Untersuchungen gelernt hat, wie groß der Einfluß des Denkapparates der Scholastik auf Spinoza gewesen ist, und wer einmal beobachtet hat, wie schwer ein anderer, Spinoza sowohl seiner geistigen Anlage als seinem Entwicklungsgange nach ungemein verwandter Denker, Giordano Bruno, mit dem nämlichen Problem gerungen hat.

Vor mehr als fünfzig Jahren hat Ludwig Feuerbach in den

„Kritischen Schlußbemerkungen“ von 1847 zu seiner eigenen früheren Darstellung Spinozas den Kern der Sache berührt. Er sagt dort: „Das Geheimnis, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie, ist die Natur. Aber die Natur nicht als Natur, sondern als abgezogenes, metaphysisches, theologisches Wesen, als Gott. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur; aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von der Natur unterschiedenes Wesen zugrunde liegen, so, daß Gott die Bedeutung des Subjekts, die Natur nur die Bedeutung des Prädikats hat.“

II

Eine Reihe der schwierigsten Fragen spinozistischer Interpretation löst sich, wie mir scheinen will, nur dann, wenn man das System als den Versuch eines Ausgleiches zwischen verschiedenen, zum Teil einander widerstrebenden Gedankenreihen betrachtet, von Gegensätzen, in welchen der überwundene Dualismus noch gewissermaßen latent erscheint.

Man nehme gleich den Fundamentalbegriff des Systems, den Begriff der Substanz. Eine Philosophie, die prinzipiell reiner Naturalismus sein wollte, durfte dem Substanzbegriffe keine derart prominente Stellung zuweisen, wie Spinoza tut. Denn dieser Begriff trägt mit logischer Notwendigkeit den Dualismus in sich, die Zweiheit des Trägers und der Eigenschaften, des Wesens und der Erscheinung, wie es nicht allzulange nach Spinoza von Locke in seiner klassischen Definition (Essai conc. hum. underst. II, 23 § 2) ausgesprochen worden ist. Es ist unmöglich, sich bei den Worten „das Weltall“ und „die Substanz der Welt“ genau das nämliche zu denken und die Substanz nicht in Gegensatz zu bringen gegen ihre Eigenschaften, zumal wenn dasjenige, was das Wesen der Substanz oder der Natur ausmacht, also selbst das eigentliche Wesen der Welt sein soll, lediglich mit prädikativen oder attributiven Bestimmungen bezeichnet wird. Denn es ist schwer, Denken und Ausdehnung selbst als Wesen und nicht als Eigenschaften eines Wesens zu denken.

Demgemäß finden wir in bezug auf das Verhältnis der beiden Attribute, Ausdehnung und Denken, zueinander und zur Substanz im Denken und in der Ausdrucksweise Spinozas zwei verschiedene

Auffassungen, von welchen naturgemäß bald die eine, bald die andere bei den Erklärern bevorzugt worden ist. Ist die Substanz nur der sowohl dem Denken als der Ausdehnung übergeordnete Begriff des Seins überhaupt? Hat Spinoza wirklich nur sagen wollen: Die Totalität des Seins zeigt zwei unter sich wesentlich verschiedene Grundbeschaffenheiten, materielles und psychisches Sein, von welchen keine der anderen an Wirklichkeit nachsteht, die aber nicht auseinander erklärt werden können, sondern überall in der Welt nebeneinander vorkommen? Es gibt eine Anzahl von Stellen, die man kaum anders verstehen kann. Ist es so, dann ist die Einheit der Welt, auf welche Spinoza so großes Gewicht legt, wohl eine funktionelle, aber keine essentielle. Die Substanz ist das Aggregat oder die Summe aller materiellen und psychischen Vorgänge, aber kein Wesen. Gerade diesen Gedanken hat jedoch Spinoza an anderen Stellen wieder ausdrücklich abgewehrt. Gerade auf die essentielle Einheit der Attribute, wie sie durch die Substanz vermittelt wird, der sie beide angehören, legt er den größten Nachdruck. Auf das Bestimmteste hat er ja erklärt, daß Ordnung und Verknüpfung beider Reihen des Geschehens absolut identisch sei, und da er, in diesem Punkte zeitlebens strenger Cartesianer und überdies in der größten geistigen und zeitlichen Nähe zum Okkasionalismus stehend, jeden influxus physicus zwischen Geistigem und Materiellem durchaus leugnet, so gewinnt seine Identitätslehre nur unter der Voraussetzung einen verständlichen Sinn, daß die Substanz nicht das Sein in abstracto, sondern ein Wesen, nämlich das hinter Denken und Ausdehnung stehende ens entium sei.

Noch stärker tritt vielleicht dieser mit einer rein naturalistischen oder positivistischen Deutung des Systems unverträgliche Gedanke eines die Welt als Erscheinung, als „facies totius universi", tragenden Urwesens hervor in den so überaus schwierigen Lehren, welche das Verhältnis der Modi zu den Attributen und der Substanz, das Verhältnis zwischen endlichen und unendlichen Modis und den Begriff einer doppelten Kausalität der Substanz, einer direkten und einer indirekten, betreffen. Spinoza lehrt, daß die endlichen Modi und ihre Veränderungen, d. h. alles einzelne Geschehen, untereinander kausal verknüpft sind (ihrer Existenz nach), dagegen mit dem substantiellen Weltgrunde

nur durch ihre Essenz, d. h. ihre allgemeine Gesetzmäßigkeit, zusammenhängen und daß diese Essenzen der Dinge selbst wieder aus dem Weltgrunde, aus der Substanz, folgen. Man kann sich diese Lehre näherbringen, wenn man unter dem Begriffe der unendlichen und ewigen Modi im Bereiche des Attributs Ausdehnung alle Grundstoffe, Grundkräfte und Naturgesetze der materiellen Welt, unter dem Begriffe der ewigen und unendlichen Modi im Bereiche des Attributs Denken alle Grundkräfte und Gesetze des geistigen Lebens versteht und ihnen die Gesamtheit aller konkreten und individualisierten Gebilde der Natur, aller geistigen Regungen in individuellen Wesen gegenüberstellt. Es ist klar, daß ein solcher Gegensatz nur ein begrifflicher sein kann. Aber wenn selbst modernen Denkern, wie manche Beispiele zeigen, der Irrtum naheliegt, eine solche Scheidung aus einer rein begrifflichen in eine reale zu verwandeln und sich dies Reich der allgemeinen natürlichen und geistigen Gesetzmäßigkeit gewissermaßen als eine über dieser Welt des Wirklichen schwebende Ordnung vorzustellen, in deren festes Gefüge der bunt verschlungene Lauf der Welt wechselnde Gebilde einzeichnet: wie viel näher mußten derartige Täuschungen dem Vertreter der dogmatischen Philosophie in ihrem reinsten Typus liegen, dessen ganzer systematischer Bau von der Voraussetzung getragen ist, daß, was von dem Begriff bewiesen sei, eo ipso auch von der Sache gelten müsse, und in dessen Denken insbesondere die Verwechslung des logischen und realen Prius, die Vertauschung des Verhältnisses von Grund und Folge mit dem Kausalverhältnis, eine so große Rolle spielt. Wenn nun nicht nur von einer in den endlichen Dingen wirksamen Kausalität gesprochen wird, durch die sie sich gegenseitig beeinflussen, sondern von einer ewigen Kausalität Gottes, aus welcher die Grundbeschaffenheiten des Seins folgen, so ist es fast unmöglich, die Substanz oder Gottheit nicht als Antecedens der allgemeinen Weltordnung zu denken.

Noch stärker tritt dieser innere Zwiespalt des Systems hervor in dem Gegensatze, welchen Spinoza zwischen intellectus infinitus und idea Dei statuiert. Die idea Dei ist im Verhältnis zur Substanz dasselbe, was die Seele im Verhältnis zum Menschen ist. Sie ist das Denken alles dessen in seiner ewigen Notwendigkeit, was zugleich als Inbegriff der materiellen Welt, d. h. im Attribut

der Ausdehnung existiert und was von Spinoza auch als natura Dei bezeichnet wird. Und ebenso wie die idea corporis, d. h. das psychische Korrelat zu allem, was im Körper vorgeht, bewußt ist, so ist auch die idea Dei selbstverständlich ein bewußtes Denken der Natur oder des Weltinhalts sub specie aeternitatis. Der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des realen Seins, wie sie als ein Attribut der Substanz existiert, entspricht genau ein korrespondierendes Reich von Begriffen oder logischen Ideen, in denen die Substanz die ewige Weltordnung, welche sie selber ist, zugleich denkt und damit als denkende sich selbst erfaßt. Wie nun ein solches göttliches Selbstbewußtsein, das zugleich Weltbewußtsein ist, ohne dualistische Annahmen neben die Summe aller einzelnen Denkakte oder aller endlichen Geister (den intellectus infinitus, der zur natura naturata gehört) gestellt werden kann; was man sich nun unter der Einheit der Substanz, die sowohl unendliche Ausdehnung als auch logische Idee sein soll, eigentlich zu denken habe, ist nicht leicht zu beantworten. Soll man Spinoza zu einem Hegelianer vor Hegel machen oder die oben bereits angedeutete Analogie mit dem Verhältnis von Denken und Ausdehnung beim Menschen heranziehen? Der kleine Gott der Welt verdeutlichte so den großen, der Mikrokosmus den Makrokosmus. Natur und Denken in Gott wären Prototyp für Natur und Geist in der Welt. Man befände sich in vollem Platonismus und müßte Spinozas System wie einen Theismus ansehen, der aus der Art geschlagen ist und den Rückweg zur einfachen Wahrheit nicht gefunden hat. Aber dieser Versuch, wie er in verschiedener Form von solchen Denkern, die an der Propagation theistischer Ideen ein Interesse haben, gemacht worden ist, heißt wieder Spinoza mit Gedanken belehnen, von denen sich freizumachen eben ein Stück seiner Lebensarbeit gewesen ist.

Derselbe Zwiespalt ließe sich noch an anderen Stellen des Systems aufweisen; vor allem in der so wichtigen Lehre von der Natur des Bösen, welches in bezug auf die Substanz als ein bloßes ens rationis, als Illusion erklärt, innerhalb der natura naturata aber in seiner Wirklichkeit nicht bezweifelt wird. Für meinen nächsten Zweck glaube ich aber, von einer ausführlichen Besprechung dieses Punktes absehen zu dürfen.

Nach allem Gesagten kann ich nicht umhin, die Aufgaben

einer historischen Interpretation Spinozas doch für komplizierter zu halten, als Wahles „Kurze Erklärung“ annimmt. Spinozas System enthält, wie es auch seine Genesis verrät, eine starke und ursprüngliche Tendenz zum Naturalismus. Die Gleichsetzung der Begriffe Gott und Natur, die Beseitigung der Transzendenz und Persönlichkeit Gottes, die Aufhebung des Dualismus von Geistigem und Materiellem, die Beseitigung der timologischen Weltbetrachtung sind kenntliche Merkmale dieser Tendenz. Und die Energie der geistigen Arbeit bei Spinoza war groß genug, um einen immerhin ansehnlichen Teil seines Gedankenstoffes nach diesen Leitbegriffen zu modeln. Aber hinter den starren Formeln seines Systems verbergen sich mannigfaltige und widersprechende geistige Einflüsse. Gerade dieser Einsame zeigt, wie unmöglich es ist, gleichsam im luftleeren Raume zu philosophieren; wie allgegenwärtig jener geistige Äther ist, mit dem Gedanken der Vorzeit uns umgeben. Man kann Spinoza nicht rein ablösen von dem theologischen Hintergrunde des ganzen Zeitalters, der ja auch in die Systeme eines Bruno und eines Hobbes hineinspielt; nicht ablösen von gewissen Tendenzen des Neuplatonismus, welche durch die jüdische Religionsphilosophie und die Kabbala Bestandteil seiner Bildung geworden waren und die das ganze Renaissance-Zeitalter beschäftigt hatten; nicht ablösen von der echt scholastischen Gepflogenheit, Gedankendinge für Realitäten und begriffliche Unterscheidungen für verschiedene Wesenheiten zu nehmen, von dem Glauben an ein Sein des Allgemeinen neben und über dem Besonderen, von jenem Realismus der Universalien, welcher ein Erbstück der platonischen Philosophie ist.

4

Rousseau im Lichte der Pathologie

(1903)

In dem reichen Geistesleben des französischen Aufklärungszeitalters ist Rousseau eine Welt für sich. Längst hat man erkannt, daß er einem ganz anderen Typus angehört wie die Männer, welche sich um die Enzyklopädie als ihren Mittelpunkt scharten, und daß die Ströme geistigen Lebens, welche von ihm ausgehen,

nach einer anderen Richtung fließen. Es ist wahr: auch Rousseau ist ein Sturmvogel der Revolution. Er kündigt sie an in der politischen Doktrin seines Contrat social, in der Idee der Volkssouveränität, in der Abneigung gegen die geschlossenen Lebensformen der aristokratischen Gesellschaft, in der verächtlichen Abkehr von der Kultur und ihren angeblichen Segnungen, in dem Verlangen der Rückkehr zu einfacherer Lebensgestaltung. Gewiß würde Rousseau geschaudert haben, hätte er sehen können, auf welche Weise die Revolution ihn in die Praxis übersetzte; aber die Revolution war sich ihrer Zusammengehörigkeit mit ihm wohl bewußt, als sie im Jahre 1794 seine Gebeine ins Pantheon bringen ließ. Doch was da wirkte und gefeiert wurde, war nur die Hälfte von Rousseaus Wesen. Die andere weist nach Deutschland und ist lebendige Kraft in unserer geistigen Revolution, unserer Sturm- und Drangperiode. Ohne die Nouvelle Héloïse keine Leiden des jungen Werther, ohne die Confessions nicht Wahrheit und Dichtung; ja man darf vielleicht sagen, ohne den Emile und das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars keine Kritik der praktischen Vernunft. Nicht weil der Königsberger Denker, hingerissen von der Lektüre des Emile, seinen täglichen Spaziergang vergaß, nach dem die Nachbarn sonst ihre Uhren zu stellen pflegten, sondern weil wir mit Bestimmtheit sagen können, daß Kant von Rousseau eine neue Schätzung des Menschen gelernt hat. Rousseau ist es gewesen, der im Gegensatze zu dem bel esprit, dem Lieblingsbegriff einer Zeit, welche Verstand, Reflexion, Witz über alles schätzte, den Begriff der belle âme geprägt hat, der dann einer der Leitgedanken von Schillers ästhetischer Ethik geworden ist. Von welchem Punkte man ausgeht — immer stößt man auf dieselbe Kluft zwischen Rousseau und den führenden Männern der Aufklärung. Auch sie sahen die tiefen Gebrechen der Kultur, welche das ancien régime in Frankreich aufgerichtet hatte, und bekämpften sie mit aller Schärfe; aber dies ganze künstliche Gebäude niederzureißen und auf seinen Trümmern die Natur wild wachsen zu lassen, wäre ihnen absurd erschienen. Man wollte die vornehme Welt in Frankreich, die führenden Kreise, herausreißen aus der Befangenheit des theologisierenden Cartesianismus, welcher ein Jahrhundert lang die offizielle, staatlich approbierte Denkart gewesen war; man wollte mittels mechanistischer

Naturwissenschaft und kritischer Religionsphilosophie Aufklärung schaffen; aber nicht wie Rousseau mit tiefem Ernst und brennender Seele nach neuen Formeln für das Übersinnliche suchen, nachdem man die alten Bekenntnisse abgestreift. Man erhob sich geistig über die Gesellschaft des ancien régime; aber man gehörte zu ihr, man nahm teil an ihren Annehmlichkeiten und Genüssen, man suchte aus ihr an Gewinn, an Pensionen, an Gnadengaben soviel als möglich herauszuschlagen. Treffend hat man über Voltaire gesagt, nicht leicht habe ein Mensch sich in solche Abhängigkeit gebracht, nur um unabhängig zu werden. Wie mußten diese Vorkämpfer einer neuen Zeit, die den Repräsentanten der alten so gefügig die Schleppe trugen, wie mußten diese Generalpächter und Großkapitalisten, die sich vom Blut des Volkes mästeten und daneben in Sozialreform machten — wie mußten sie alle erstaunen, als in ihre Mitte ein Mann trat, der sich für verpflichtet hielt, Grundsätze nicht nur zu haben oder auszusprechen, sondern mit ihrer Verwirklichung bei sich selber anzufangen, der sich lieber durch Notenschreiben mit einem Verdienst von einigen Livres täglich ernährte, als sich selbst zum Teilnehmer und Mitgenießenden eines Systems zu machen, das er verachtete und für ein einziges großes Verbrechen ansah. So versteht man, daß der Vorwurf der Narrheit gegen Rousseau in dem Augenblick laut wird, wo er mit der schöngeistigen Welt des damaligen Paris in Verbindung tritt, und mit allen erdenklichen Variationen ihn bis ans Ende seines Lebens verfolgt.

Es liegt, schon wenn man diesen merkwürdigen Menschen und seine Schicksale nur von außen betrachtet, der Gedanke nahe, sich zu fragen, ob seine Persönlichkeit nicht vielleicht in der Tat einen pathologischen Einschlag zeige oder ob dasjenige, was seine Umgebung als Rousseaus Narrheit bezeichnete, nicht lediglich ein vulgärer Ausdruck für das starke Kontrastgefühl gewesen sei, das sein Auftreten erweckte, ein Ausdruck, mit dem entwikkeltere Zeiten so freigebig sind wie etwa religiös-naive mit der Bezeichnung Atheist. Nach dem einen oder anderen Vorgänger hat P. J. Möbius, der bekannte Leipziger Neurologe, schon im Jahre 1889 ein Buch über Rousseau erscheinen lassen, welches sich vornahm, die These zu erweisen, daß Rousseau eine neuropathische Natur war und in der zweiten Hälfte seines Lebens an

der als kombinatorischer Verfolgungswahn zu bezeichnenden Form der Paranoia gelitten habe. Dieses Buch hat der Verfasser vor kurzem als ersten Band seiner ausgewählten Werke neu herausgegeben (Leipzig 1903). Das Vorwort zu der neuen Ausgabe bringt eine bittere Klage über die Gleichgültigkeit, welche das Publikum dieser Arbeit entgegengebracht habe. Der Verfasser erklärt sie sich daraus, daß sich unsere Gebildeten nicht mehr für Rousseau interessieren, den er mit Recht nicht nur einen der größten Schriftsteller aller Zeiten, sondern einen der wichtigsten „Macher" der großen Revolution und eine unvergeßliche Macht im deutschen Geistesleben nennt. Möbius bezeichnet die Tendenz seiner Arbeit geradezu als apologetisch. Er möchte aufräumen „mit dem hochmütigen Moralisieren, das schon einem Gesunden gegenüber unziemlich, vollends aber unerträglich sei, wenn man wisse, daß die Schwächen Rousseaus direkt mit seiner Krankhaftigkeit zusammenhingen". Ich glaube, daß der Verfasser die vorhandene Literatur über Rousseau einigermaßen ungerecht beurteilt und die wahren Gründe der Zurückhaltung des Publikums gegen sein Buch verkennt. Sicherlich wird Rousseau in einem Teile dieser Literatur von politischen und religiösen Gegnern seiner Ideen so hart mitgenommen und seine Schwächen so schonungslos ans Licht gezogen, wie es schon bei Lebzeiten der Fall war. Aber gerade die wertvollsten Arbeiten sprechen doch in ganz anderem Tone von Rousseau. Ich erinnere an Feuerleins Rousseau-Studien, an Brockerhoffs ausgezeichnete, bis in die entferntesten Winkel dieses Lebens Licht verbreitende Biographie (deren Wert übrigens auch Möbius anerkennt), an Hettners feinsinnige Darstellung im zweiten Bande seiner Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, an das Biographie und Analyse mit gleicher Meisterschaft handhabende Werk von John Morley und aus letzter Zeit an die auf kleinem Raume eine Fülle von Belehrung bietende Monographie, welche Harald Höffding in dem Sammelwerk „Klassiker der Philosophie" gegeben hat. Wenn man das Buch von Möbius mit diesen Arbeiten vergleicht, so wird das, was Möbius die Teilnahmslosigkeit des Publikums nennt, alsbald verständlich. Er gibt seinem Buch den Titel: „J. J. Rousseau." Es ist aber in Wahrheit nur eine Krankengeschichte, eine Anamnese, um den Beweis zu liefern, daß

Rousseau seit dem Jahre 1766 an ausgesprochenem Verfolgungswahn gelitten habe und daß dieser, wenn auch in wechselnden Erregungszuständen, bis an sein Ende im Jahre 1778 nicht mehr von ihm gewichen sei. Sicherlich hat Möbius damit ein erlösendes Wort gesprochen. Denn das Verhalten Rousseaus im letzten Dezennium seines Lebens ist so seltsam, und seine Äußerungen über Menschen und Vorgänge zeigen die Wirklichkeit so verzerrt, so ins Riesenhafte gesteigert, daß alles, was Rousseau tatsächlich widerfahren ist (und es ist nicht wenig), und auch nicht die hochgesteigerte Reizbarkeit eines geborenen Gemütsmenschen zur Erklärung ausreichen will und dass keiner der neueren Darsteller, die ich eben genannt habe, sich des Eindruckes eines inneren Bruches erwehren kann. Aber so wichtig dieser von sachverständiger Seite geführte Nachweis auch ist — seine Einzelheiten interessieren doch mehr den Psychiater als den Geschichtschreiber der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts und das große Publikum. Der Verfasser sagt in der Einleitung zu diesem Bande, welche zugleich die Einleitung zu den in der Ausgabe der Ausgewählten Werke folgenden „Pathographien“ (Schopenhauer, Goethe und Nietzsche) bildet, daß sich die Seelenärzte bisher um die Seele zu wenig gekümmert haben und daß Sektionen und anatomische Präparate, Messungen und chemische Prüfungen einen allzu großen Raum in ihrer Tätigkeit einnehmen. Ich darf mir als Nichtfachmann kein Urteil darüber erlauben, wie weit der Vorwurf, daß die heutige Psychiatrie das Seelische dem Neurologischen zum Opfer bringe, gerechtfertigt sei. Es mag sein, daß Männer wie Krafft-Ebing und Kraepelin, S. Freud und Arnold Pick seltene Ausnahmen bilden. Dem Psychologen kann es nur erwünscht sein, wenn von psychiatrischer Seite möglichst viel Gewicht auf das psychische Krankheitsbild gelegt und die Forderung ausgesprochen wird, daß neben der Psychiatrie des Irrenhauses die des gewöhnlichen Lebens trete, weil die leichteren Formen der psychischen Entartung, die der Laie gar nicht als Krankheit ansieht, eigentlich wichtiger sind als die schweren, die mit einiger Sicherheit den Menschen in eine Anstalt oder unter Vormundschaft führen. Viel Unheil im täglichen Leben und im Gerichtssaale würde verhütet, wenn eine bessere Erkenntnis jener so ungemein zahlreichen Fälle platzgriffe, in denen ein sozusagen

latentes, nicht vollkommen ausgebildetes Irresein besteht. Und es ist gewiß vollkommen richtig, wenn Möbius sagt: wolle der Arzt da wirklich Führer zur Erkenntnis sein, so müsse er seinen Blick hinauswenden aus der Krankenstube, müsse aufhören, ein „Nur-Mediziner“ zu sein, und teilnehmen an den verschiedenen Formen geistigen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart. Aber diese Aufgaben, bei welchen der Psychologe, der Ethiker, der Jurist sicherlich der Mitwirkung eines weitblickenden Psychiaters nie mehr wird entbehren wollen, gehören ganz und gar ins Gebiet des rein persönlichen Lebens und dessen, was man kurzweg seine Verantwortlichkeitsgrenze nennen kann. Zu dem aber, was Möbius am Schlusse dieser Einleitung als seinen anderen Zweck bezeichnet, zu zeigen, wie der Seelenarzt ernsthaft und gründlich sein Wissen für die Erkenntnis großer Menschen verwerten könne, führt von da kein Weg. Vom Pathologischen aus gelangt man nie zum Großen, sondern immer zum Kleinen, Jämmerlichen; nie zum Unsterblichen, sondern immer nur zum Vergänglichen. Aus dem Krankenjournal gibt es keinen Übergang in die Geschichtschreibung. Wenn es dafür eines Beweises bedürfte, so hätte ihn Möbius mit seiner eigenen Darstellung gegeben. Er hat gar keinen Versuch gemacht, von dem aus, was er als das Pathologische bei Rousseau nachweist, in die Gedankenwelt des großen Bahnbrechers einzudringen. Die Behandlung Rousseaus als Philosophen füllt nur eine einzige Seite des dicken Buches, und Möbius selbst sagt, von Krankheit in Rousseaus Schriften könne nur in dem Sinne die Rede sein, in welchem Moreau das Genie eine Neurose genannt habe. Aber diese heute so beliebte und von großen Autoritäten vertretene Zusammenordnung des Genies mit dem Wahnsinn ist grundfalsch und gänzlich irreführend. Wenn beide auch bisweilen in demselben Individuum zusammen vorkommen, so sind sie psychisch doch durch eine weite Distanz voneinander getrennt. Gerade die heute so vielfach studierten Phänomene des Doppel-Ich machen das wohl begreiflich. Das Ich, welches das geistige Zentrum einer genialen Tätigkeit bildet, ist ein überpersönliches Ich, erfüllt mit objektiven Inhalten; das Ich, welches sich die Charakteristik des Wahnsinns gefallen lassen muß, ist das rein persönliche individuelle Ich, das Subjekt als Einzelnes. Dieses verkümmert entweder, weil der regierende Herr, der Über-

mensch im Ich, keine Zeit hat, an seine Bedürfnisse zu denken — das hilflose, im Leben unbrauchbare, kindische Genie; oder es wird auf glühender Bahn durchs Leben gejagt, weil es auch die Kleinigkeiten des Tages in der riesenhaften Vergrößerung erblickt, die ihm gestatten, als Denker oder Künstler Dinge zu schauen, die kein Auge noch gesehen und die in keines Menschen Herz je zuvor gekommen. Dies ist der Fall Rousseaus, dies der Fall Schopenhauers, der auch in seiner Theorie des Genies, wie so oft, nur die eigenste Erfahrung seines Innenlebens in Begriffe gegossen hat. Trifft es sich aber so, daß kein solcher Bruch besteht zwischen dem Über-Individuellen und dem Individuellen, daß ein Subjekt die gleiche Kraft der Begabung, die gleiche Klarheit des Denkens der Förderung persönlicher Lebenszwecke und der Entwicklung objektiver Inhalte zuzuwenden vermag — dann erwachsen aus dieser freilich seltenen Verbindung jene Gewaltigen, denen die Welt gehört, mögen sie nun Herrscher sein wie Napoleon und Bismarck, oder Künstler wie Richard Wagner, oder Denker wie Voltaire. Gedanken aber in ihrem Werte und ihrer weltgeschichtlichen Wirksamkeit sind davon ganz unabhängig, wie beschaffen das Individuum, welches zufällig ihr Träger ist, als Person sein mag und was diese Gedanken für sein Schicksal bedeuten. Der Gedanke, einmal ausgesprochen, die Tat, einmal gesetzt, gewinnen ein Sein für sich und wirken fort, unbekümmert um die Erzeuger, wie Kinder, die dem Elternhause den Rücken gedreht haben.

5

Über J. J. Rousseaus „Sendschreiben an Christophe de Beaumont“

Als Einführung in die deutsche Übersetzung

(1912)

Die „Bibliothek der Aufklärung“ veröffentlicht Rousseaus Protest gegen die kirchliche Verdammung seiner Vernunft- und Gefühlsreligion aus Anlaß der zweihundertsten Wiederkehr seines Geburtstages als Huldigung für einen der großen geistigen Führer des neueren Europa. Rousseau erblickte am 28. Juni

1712 zu Genf das Licht der Welt. Frankreich wird seine zweite Heimat, bis ihn der Widerstand der konservativen Mächte gegen seine Ideen in die Verbannung treibt und zu ruheloser Wanderschaft zwingt. Ein feuriger Geist und ein zartes Gemüt; ein Denker von rücksichtsloser Konsequenz und ein Schriftsteller von hinreißender Beredsamkeit; ein Aufklärer und Zerstörer alter Vorurteile und doch ein Gläubiger; ein Mensch, erfüllt von Widersprüchen, Großherzigkeit und Kleinlichkeit, Liebesbedürfnis und Mißtrauen, Edelstes und Gemeines nebeneinander. Vielleicht steht Rousseau von allen führenden Geistern dieser großen Zeit der Gegenwart am nächsten. Das Kulturproblem, das er aufgerollt, ist nicht wieder von der Tagesordnung verschwunden. In hundertfachen Formen klingt sein Ruf: Zurück zur Natur! in unsere immer komplizierter werdende Zeit, die ein Mann wie Tolstoi, von Rousseaus Geist genährt, tief erschüttert hat. Auf die ganze deutsche Wissenschaft unserer klassischen Periode, nicht bloß auf Kant, der ihn innig verehrte, hat er mächtig gewirkt. Und für die Helden der französischen Revolution war sein „Staatsvertrag" das unentbehrliche Rüstzeug. Besonders merklich aber ist die Wiederanknüpfung der modernen Pädagogik an Rousseau. Im Jahre 1762 war sein großer pädagogischer Roman „Emile" erschienen — die Verkündigung eines neuen Evangeliums der Menschlichkeit und Freiheit in der Erziehung. Anschauung, nicht Worte; Leben und Wirklichkeit, nicht Bücher; Schonung und Stärkung der Individualität, nicht Drill und sklavischer Gehorsam — das waren die Forderungen, auf denen das neue Erziehungssystem aufgebaut war und die überall zündend wirkten, wo man unter dem mechanischen Druck der Schule seufzte. Und mit einem Ernst und einer Eindringlichkeit sondergleichen war den Eltern die Größe und die Würde ihrer Aufgabe vor das Gewissen geführt. Auch Religion und Moral werden in diese Forderung mit einbezogen, daß im Bereich der Erziehung alles neu werden müsse. Auch hier die Forderung, zurückzugehen von den Imperativen und Regeln auf die natürlichen Gefühle und das angeborene Gute im Menschen; statt Dogmen und Glaubenssätze einzutrichtern, die Quellen der Religiosität im Gemüt zu erschließen und nicht auf dem Umweg über eine lange und verwickelte Tradition, sondern unmittelbar aus der

Anschauung von Welt und Mensch zu Gott zu führen. Diesem Bestreben entsprang das Glaubensbekenntnis eines savoyischen Landpfarrers, welches Rousseau im 4. Buche seines „Emile“ mitteilt — der Form nach ein Bericht, welchen ein Dritter gibt, in Wahrheit aber Rousseaus eigenes Bekenntnis. Ausdrücklich schreibt er dies am 23. Dezember 1770 an seinen treuen Freund Moultou. Und eine Reihe anderer Äußerungen bezeugt den hohen Wert, welchen er auf diese Arbeit legte; auch in dem Briefe an Beaumont spricht es Rousseau mit Entschiedenheit aus, daß er sie für die beste und nützlichste Schrift des Jahrhunderts halte.

Der „Emile“ fand eine böse Aufnahme. Nur zum Teil erklärt sie sich durch den Inhalt des Buches, namentlich durch die dort vorgetragenen Ansichten über Moral und Religion; die Hauptschuld trugen besondere Zeitverhältnisse. Das Werk der französischen Aufklärung war in vollem Zuge. Im Jahre 1751 war der erste Band der „Encyclopédie“ erschienen, und das Werk nahm rüstigen Fortgang, obwohl es beständig gegen das lauernde Mißtrauen der Geistlichkeit und der offiziellen Welt zu kämpfen hatte. Im Jahre 1758 gab Helvétius sein Buch „De l'Esprit“ heraus, eine streng sensualistische Psychologie, und eine Ethik, welche auch im Sittlichen nur eine von den hunderterlei Verkleidungen des menschlichen Egoismus anerkennen wollte. Das Buch erregte einen Sturm von Unwillen. Die Geistlichkeit war besonders gereizt durch die Angriffe auf die herrschende Methode der Erziehung; Christophe de Beaumont, Erzbischof von Paris, klagte es an wegen Leugnung der Seele, der Willensfreiheit und des Sittengesetzes, wegen Unterwühlung des Friedens in Staat und Kirche. Im Februar 1759 wurde das Buch auf Parlamentsbefehl öffentlich verbrannt, der Verfasser aus dem königlichen Hofstaat entlassen und sogar der Zensor seines Amtes entsetzt, weil er ein solches Buch zum Druck zugelassen hatte. Selbst die Fortsetzung der Encyclopédie schien eine Zeitlang ernstlich bedroht, da man die Schrift des Helvétius als eine Quintessenz der gefährlichsten Lehren ausschrie, welche die Encyclopédie vorgetragen hatte.

In diese außerordentlich gespannte Situation fiel die Veröffentlichung des „Emile“. Wie groß auch unserer heutigen Betrachtung der Abstand Rousseaus von Helvétius und selbst

von Didérot erscheinen mag — tatsächlich hatte er sich damals bereits von der Encyclopédie, deren Mitarbeiter er anfangs gewesen war, losgesagt — man versteht doch aus der damaligen Lage der Dinge heraus die Wirkung seines pädagogischen Romans auf die offizielle Welt. Der „Emile“ erschien wie eine erneute Ausgabe jener aufklärerischen Gifte. Er wollte die Erziehung auf natürlicher Grundlage reformieren. Aber die Erziehung war ja seit Jahrhunderten ein Monopol des Klerus gewesen und, wenn nicht von ihm ausschließlich geleitet, so doch von ihm überwacht worden. Er wollte zur Religiosität erziehen und maßte sich an, die überlieferte Glaubenslehre durch ein rein subjektives Bekenntnis zu ersetzen, das in den Augen aller Religionsparteien, der Katholiken und Reformierten, der Jesuiten wie der Jansenisten, einfach ketzerisch war und durch den Umstand, daß Rousseau gewagt hatte, es einem Diener der Kirche in den Mund zu legen, nur noch blasphemischer wurde. Ein besonderer Umstand — scheinbar nach ganz anderer Richtung weisend — verschärfte die Lage. Ein königliches Dekret vom 6. August 1762 hatte den Jesuiten-Orden in seiner damaligen Verfassung als unvereinbar mit dem Wohl des französischen Staates und mit der Souveränität der Krone erklärt, seine Kollegien und Ordenshäuser geschlossen, sein Kollektiv-Vermögen mit Beschlag belegt und die Verwendung zu Zwecken des Unterrichts und der Kirche angeordnet. Es war die Zeit, in welcher das Fürstentum, völlig selbstsicher geworden, von dem absoluten Staatsgedanken aus auch in anderen romanischen Ländern sich der drückenden Nebenregierung des Jesuiten-Generals in Rom zu entziehen suchte; wo Pombal in Portugal, Aranda in Spanien die schärfsten Maßregeln gegen den einst allmächtigen Orden durchsetzen konnten. Die Beseitigung der Jesuiten war aber kein Sieg der Aufklärung — wenigstens kein reiner. Trotz der Angriffe, welche der Orden gegen die Favoritin Ludwigs XV., Madame de Pompadour, die eigentliche Regentin Frankreichs, gerichtet hatte, und trotz des schwer belastenden Materials, welches einige skandalöse Prozesse gegen die ethische Theorie und Praxis des Ordens zutage gebracht hatten, entschloß sich der König, der viele Jahre hindurch Jesuiten zu Gewissensräten gehabt hatte, nur sehr schwer zu Maßregeln gegen sie. Daß diese nicht gegen die Kirche,

sondern nur gegen den übermächtig und überlästig gewordenen Orden gerichtet sein konnten, verstand sich bei der allgemeinen Stimmung der offiziellen Welt von selbst. Und gerade das Erscheinen des „Emile“ gab Gelegenheit, das in der offenkundigsten Weise zu betätigen und den französischen Klerus über die Haltung der Regierung zu beruhigen. So brach also der Sturm los, und zwar nicht nur, wie in ähnlichen Fällen, gegen das Buch, sondern auch gegen die Person des Verfassers. Im Bewußtsein des Ernstes seiner Absichten, des Gegensatzes seiner innigen und tiefen Religiosität gegenüber der Art, wie ein Voltaire, ein Holbach, ja selbst Diderot religiöse Fragen behandelten, hatte Rousseau seinen Namen auf das Titelblatt setzen lassen — was man damals in allen Fällen unterließ, wo man fürchten mußte, wegen des Inhalts einer Schrift mit den Behörden in Konflikt zu kommen. Er war ungedeckt und völlig preisgegeben. Im Mai 1762 war der „Emile“ erschienen; bereits am 11. Juni befahl das Parlament (der oberste Gerichtshof) von Paris die öffentliche Verbrennung des Buches durch Henkershand und die unverzügliche Festnahme des Verfassers. Rousseau weilte damals in Montmorency, wo der Herzog und die Herzogin von Luxembourg ihm ein schönes, stilles Asyl in ihrem Parke geschaffen hatten. Dort waren einige seiner bedeutendsten Arbeiten, „Die neue Heloïse“, der „Gesellschaftsvertrag“ und „Emile“ entstanden. Seine vornehmen Freunde und Gönner bekamen vor den Behörden Nachricht von der Verurteilung; sie konnten ihn nicht schützen und sahen kein anderes Mittel, seine Festnahme zu verhindern, als schleunige Flucht nach der Schweiz. Aber bald zeigte sich, daß auch die alte Heimat, deren Bürger er sich mit Stolz zu nennen gewohnt war, dem Verfasser des „Glaubensbekenntnis“ keine Zuflucht gewährte. Auch hier bewährt sich, was die ganze Geschichte der Kämpfe um die Geistesfreiheit seit der Reformation so eindringlich predigt, daß die protestantischen Kirchen und Staaten die volle Unabhängigkeit des Denkens so wenig ertragen wie die katholischen und daß auch ihnen jedes Stück Emanzipation vom Dogma mühsam und in harten Kämpfen abgerungen werden muß. Nicht der Geist, nur die äußeren Formen waren milder geworden. Die Stadt Genf, welche im 16. Jahrhundert auf Antrag Calvins den Michel Servet wegen ketzerischer Ansichten

über die Dreieinigkeit in leiblicher Person hatte verbrennen lassen, verbrannte im 18. Jahrhundert Rousseau wenigstens in Gestalt seines „Emile“, weil er es gewagt hatte, dem Dogma von der Erbsünde seinen Glauben an die angeborene Güte der Menschennatur gegenüber zu stellen. Auch hier wurde ein Haftbefehl gegen ihn erlassen; und ebensowenig wollte ihm der Kanton Bern den Aufenthalt gestatten. Er ging nach Motiers im Fürstentum Neufchatel, welches damals unter preußischer Hoheit stand. Im Staate Friedrichs des Großen fand der Verfolgte Zuflucht und in dem Statthalter Lord George Keith bald einen warmen Freund.

Hier entstand die Streitschrift gegen den Erzbischof von Paris, welcher einige Monate nach der Verurteilung des „Emile“ sich in einem Hirtenbrief gegen das ketzerische Buch gewendet und allen seinen Diözesen das Lesen desselben verboten hatte. Christophe de Beaumont war ein nicht verächtlicher Gegner. Ein Prälat, der sich durch die Festigkeit seines Charakters, die Reinheit seiner Sitten und seine werktätige Menschenliebe allgemeine Achtung erworben hatte. Es ist sehr bezeichnend für diesen Mann, der doch gewiß über jeden Verdacht erhaben ist, ein heimlicher Förderer der Aufklärungsideen zu sein, wie viele andere vornehme Kleriker dieser Zeit, daß fürstliche Persönlichkeiten wie Friedrich der Große und Katharina von Rußland brieflichen Verkehr mit ihm suchten. Aber er war in seinem Amte ein Vorkämpfer des strengsten römischen Geistes, welchen er auch innerhalb seiner Kirche selbst mit rücksichtsloser Strenge gegen Jansenismus und Gallikanismus zur Herrschaft zu bringen bemüht war. Man begreift, daß ein solcher Mann die wachsende Macht der Aufklärungsideen, die steigende Berühmtheit Rousseaus, mit Aufmerksamkeit und Mißbehagen verfolgte. Seine Klage gegen den Baron Helvétius wegen des Buches „De l’Esprit“ wurde bereits erwähnt. Bald nachher (1760—61) war Rousseaus Roman „Die neue Heloïse“ erschienen und hatte die glänzendste Aufnahme gefunden. Auch hier war das religiöse Problem mit kühner Hand angerührt worden. Die Mittelstellung zwischen den Parteien, welche Rousseau einnahm, konnte unmöglich nach dem Geschmack des strengen Kirchenmannes sein. Rousseau selbst hat in einem Briefe (an Madame de Crequi) seine

Position in einer Weise charakterisiert, welche auch für das Verständnis seiner Auseinandersetzung mit Beaumont sehr wichtig ist. „Sie wissen, Madame,“ schreibt er, „daß ich nie viel auf die Philosophie gegeben und mich von der Partei der Philosophen völlig getrennt habe. Ich liebe es nicht, daß man die Gottlosigkeit predigt, und das ist auf dieser Seite ein Verbrechen, das man mir nie verzeihen wird. Anderseits hasse ich die Intoleranz, und wünsche, daß man die Ungläubigen in Ruhe läßt; die Partei der Frommen ist aber nicht duldsamer als die andern.“

So versteht man, wie der Erzbischof mit dem Erscheinen des „Emile“ den Moment gekommen glaubte, um der Schlange den Kopf zu zertreten. Sein Mandement — abgedruckt in manchen Ausgaben der Werke Rousseaus vor dessen Antwortschreiben, authentisch in dem Recueil de Mandements, 1747—1779, 2 Vols — ist nicht ohne Geschick abgefaßt. Die Position Rousseaus konnte ein römischer Prälat so wenig verstehen, wie er sie verstehen durfte. Aber obwohl in bezug auf das Raisonnement weitaus der schwächere Teil, hat Beaumont manche Blößen Rousseaus erspäht und von seinem Standpunkt aus wohl gezielt.

Man muß die Verhältnisse, unter denen Rousseaus Antwort auf den Hirtenbrief entstand und den Ton dieser Kundgebung kennen, um die melancholische Leidenschaft zu begreifen, welche namentlich in der Einleitung der merkwürdigen Schrift durchzittert. Rousseau war durch die Verfolgungen, welche der „Emile“ über ihn gebracht hatte, aus allen Himmeln gestürzt und im Tiefsten seines Gemütes erschüttert. Er war sich bewußt, der Welt sein Bestes gegeben, sein Heiligstes geoffenbart zu haben. Schon bei der Abfassung der „Neuen Heloïse“ hatte es ihm als Ziel vorgeschwebt, die beiden entgegengesetzten Parteien einander näher zu bringen durch gegenseitige Achtung. Den Philosophen zu zeigen, daß man an Gott glauben könne ohne Heuchelei, und den Gläubigen, daß man ungläubig sein könne, ohne ein schlechter Mensch zu sein: ein Gedanke, welcher auch das Glaubensbekenntnis durchaus inspiriert hat. Rousseau scheint naiv und weltfremd genug gewesen zu sein, um im Ernste an die Möglichkeit zu glauben, die beiden getrennten Welten — natürliche und geoffenbarte oder vernünftige und historische Religion — könnten friedlich nebeneinander bestehen. Er hat

nicht bedacht, daß da, wo das Licht der Vernunft leuchtet, die Offenbarung verblaßt und da, wo die Offenbarung in hellem Glanze strahlt, die Vernunft auf eine kleine Zone eingeschränkt wird, welche sie zu erhellen berufen ist. Er scheint nicht gefühlt zu haben, daß derjenige, welcher den Menschen sagt, es sei höchst seltsam, daß man eine andere Religion brauche als die natürliche; es sei unmöglich, daß Apostel einer inspirierten Wahrheit den Menschen etwas sagen, worüber ihre Vernunft nicht Richter bliebe, — daß ein solcher den schärfsten Widerspruch aller derjenigen herausfordern muß, welche ihr inneres und äußeres Leben auf die Offenbarung gegründet haben. Aber je weniger Rousseau auf solche Gegenwirkungen gefaßt war, um so härter trafen sie ihn, zumal da sie sich nicht nur gegen den Denker, sondern auch gegen den Menschen richteten: eine altbewährte Praxis, dem Gegner seine abweichende Ansicht ins Gewissen zu schieben und moralische Verworfenheit als den tiefsten Grund des Unglaubens hinzustellen. Diese Klagen Rousseaus muß man in den Kauf nehmen. Sie sind ein interessantes „document humain“ für den Mann, welcher, wie die „Bekenntnisse“ zeigen, sein Innerstes nicht zu verschleiern gewohnt war; doppelt verständlich, wenn man bedenkt, daß sich zu der Zeit, als der „Emile“ gedruckt wurde, schon die Vorboten jenes Verfolgungswahnes ankündigten, welcher, genährt von traurigen Schicksalen, die letzten Jahre von Rousseaus Leben umdüsterte. Zu seiner vollen Größe erhebt sich Rousseau erst da, wo er die dogmatischen Grundlagen des Hirtenbriefes, die angeblichen Beweise für die Wahrheit des katholischen Systems, die Überlegenheit desselben über die natürliche Religion, die logische Möglichkeit seiner theoretischen Grundlagen, Satz um Satz zu prüfen unternimmt. Da ist der armselige, kleine Mensch mit seinen Nöten und Bekümmernissen mit einem Male verschwunden: zu dem Fürsten der römischen Kirche spricht ein Fürst im Reiche der Geister, ein Selbstherrscher im Reiche der Subjektivität; ein freier Denker, welcher sich vor keiner Autorität und keiner Tradition beugt, sondern auch das ehrwürdigste Lehrsystem auf die Gültigkeit seiner Beweise, auf seine innere Wahrheit und seinen Zusammenhang mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur prüft. Was das Glaubensbekenntnis des savoyischen Landpfarrers positiv

ausgesprochen hatte, das tritt hier, in der zugespitzten Polemik gegen den Hirtenbrief, noch schärfer hervor. Diese kritische Tendenz der umfangreichen Schrift rechtfertigt aber nicht ausschließlich ihre Aufnahme in die gegenwärtige Sammlung von Aufklärungsschriften. In mancher Richtung bietet ja das „Glaubensbekenntnis“ mehr. Aber der „Emile“ ist in jedermanns Händen, auch in guten deutschen Übertragungen weit verbreitet. Der offene Brief an Beaumont ist dagegen verhältnismäßig wenig bekannt. Seine Veröffentlichung bedeutet eine Bereicherung der Kenntnis von Rousseau und der Aufklärungsliteratur. In dieser nimmt der Brief eine ganz besondere Stellung ein. Es gibt viele weit radikalere Schriften. Rousseau glaubt nicht nur an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit der Evangelien. Er findet in ihnen, in der Person, im Leben und in der Lehre Jesu, den Gott wieder, der sich ihm im Grunde seines Herzens bezeugt. Dieses Zeugnis ist ihm klar und gewiß; alle historischen im höchsten Grade unsicher und schwankend. Problematisch auch alles, was die Evangelien außer dieser direkten Selbstbezeugung eines göttlichen Gehalts an angeblich historischem Stoff enthalten.

Je gläubiger und hingebender aber Rousseau sich zu diesem ethisch-religiösen Kerne des Christentums verhält, um so schneidender wird die Kritik an den verschiedenen Bekenntnisformen, welche sich im Laufe der Jahrhunderte aus dem christlichen Grundgedanken entwickelt haben, eine Menge fremden Stoffes anhäufend, Glaubens- und Gewissenszwang aller Art mit geschichtlichen Beweisen für ihre Autorität und direkte göttliche Mission stützend und sich untereinander aufs heftigste befehdend. Diese Zersetzung aller sogenannten historischen Beweise für die Offenbarung und ihre Konzentration in einer bestimmten Kirche; dieser Nachweis der inneren Unwahrheit, welche in allen dogmatisch formulierten und theoretisch gelehrten Religionen steckt; die gewaltige Forderung der Toleranz für alle Formen des religiösen Glaubens, einerlei ob christlich oder unchristlich — dies alles gehört zu den stärksten und lesenswertesten Partien des Sendschreibens und verdient gerade in der Gegenwart, mit ihrem so vielfältigen Wiederaufleben alter böser Denk- und Willensgewohnheiten, ernste Berücksichtigung. Und dieser Gedanken Rousseaus wird sie um so sicherer sein, als seine Religionsauf-

fassung sich mit manchen Bedürfnissen der heutigen Menschheit nahe berührt. Nicht jeder, der an den historisch entwickelten Glaubensformen irre geworden ist, hat darum den Glauben an einen intelligenten und gütigen Welturheber abgeworfen; nicht jeder, dem die Dogmatik der Kirchen, der katholischen wie der evangelischen, und ihre Ritualien nichts mehr bieten, was er mit seinen vernünftigen Überzeugungen vereinigen könnte, ist darum geneigt, auf jenen Quell sittlicher Reinheit und Schönheit zu verzichten, der in den Evangelien entspringt und selbst einen Goethe trotz seines Pantheismus zu den Ausdrücken wärmster Bewunderung hingerissen hat. Solche geistige Haltung zu stärken und ihr Waffen im Kampf gegen Autoritätsglauben und Glaubenszwang zu liefern, sind das „Glaubensbekenntnis" Rousseaus und das Sendschreiben an Beaumont vorzüglich geeignet. Und wo eine derartige Denkweise sich nicht nur in der Tiefe des eigenen Herzens verbirgt, sondern sich praktisch und politisch betätigt, kann sie ein wichtiges Ferment in dem geistigen Kampf unserer Zeit werden und zugleich ein Übergang zu weiterer Befreiung. Denn wo erst die sittliche Größe und Reinheit eines Glaubens als das allein ausreichende Zeugnis seiner Wahrheit betrachtet wird, da ist nur noch ein Schritt dazu, das sittliche Ideal als die einzige Religion aufzufassen: aus der Moral der Religion wird die Religion der Moral.

6

Goethes Stellung zum religiösen Problem

(1898)

I

Was auf den folgenden Blättern verhandelt werden soll, ist keine rein historische Frage. Noch trennt uns kein Jahrhundert von Goethes Tod; noch immer wurzelt unsere Bildung in dem Boden, aus welchem er selbst seine Nahrung zog und welchen er durch seine geistige Arbeit bereiten half. Wissenschaft und Technik sind freilich mächtig angewachsen und an vielen Punkten tiefer ins Einzelne gedrungen, als es Goethes Zeitalter vergönnt war. Aber die Grundlinien unseres Weltbildes sind unverändert

geblieben, ja viele der besten und reifsten Gedanken jener schöpferischen Periode haben wir bis jetzt auf keine Weise wahrhaft zum Gemeinbesitz unseres Volkes zu machen vermocht. Nicht nur unser Können war ungenügend; auch unsere Zwecke sind kleiner, unsere Ideale niedriger geworden.

Das gilt, wie auf anderen Gebieten, so vorzugsweise von dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, der religiösen und der wissenschaftlichen Weltansicht. Wie wenig von den umfassenden religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten der deutschen Wissenschaft seit Lessing ist wirklich ins Volk gedrungen und hat praktischen Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Lebens gewinnen können! Im größten Umfange stehen wir am Schlusse des Jahrhunderts vor der Tatsache, daß Denk- und Glaubensformen, denen die heutige Menschheit intellektuell entwachsen ist, sich nicht nur in gewissen Lebenskreisen behaupten, sondern den positiven Anspruch erheben, es sei ihnen zuliebe die wissenschaftliche Arbeit und die Verbreitung des Wissens zu hemmen. Und auch bei den Gegnern dieser Ansprüche — wie viel Unklarheit, wie viele Widersprüche! Wie viele halbe Zugeständnisse und wie viel eigensinniges Nichtverstehenwollen dessen, was die Religion im Leben der Menschheit bedeutet. Nein, wir haben kein Recht, uns in diesen Dingen historisch über die Dichter und Denker unserer klassischen Periode zu stellen. Wir haben uns vielmehr immer wieder an ihren Gedanken über das religiöse Problem zu orientieren.

Und gerade von Goethe läßt sich ein ganz besonderer Gewinn erhoffen*). Seine geistige Eigenart und seine Doppelstellung als Dichter und Denker gestattet uns, nicht bloß Meinungen über die Religion zu vernehmen, sondern das religiöse Leben Goethes in allen seinen Wendungen und Phasen selbst mitzuerleben. Aber auch dies ist noch nicht alles. Wir haben, von den Selbstbekenntnissen des heiligen Augustinus angefangen bis zu der merkwürdigen Schrift, in der E. Renan seine geistliche Erziehung und die Kämpfe seiner Jugend geschildert hat, eine Menge von Darstellungen, welche uns tief in das religiöse Leben und Ringen von Menschen der verschiedensten Gemütsart und Geistesrichtung hineinblicken

*) Die Zitate beziehen sich, wo nichts anderes angegeben, auf Band und Seitenzahl der Cotta'schen Jubiläums-Ausgabe.

lassen. Aber es gibt wenig Perioden der geistigen Geschichte, die in einen verhältnismäßig geringen Zeitraum so gewaltige Gegensätze und Umbildungen der Meinungen über Religion und des praktischen Verhaltens zur Religion zusammengedrängt hätten, wie die Lebenszeit Goethes, und es gibt wenig Menschen, die mit so feinfühliger Empfindlichkeit diese Schwingungen des religiösen Äthers, der sie umgab, aufgenommen und dargestellt hätten, ohne doch ihrer Individualität dadurch untreu zu werden und sie an fremde Einflüsse dauernd zu verlieren.

In der Tat: zwischen 1750 und 1830, welche Gegensätze und welcher Reichtum der Erscheinungen, alle menschlichen Motive des Glaubens und Unglaubens erschöpfend!

In England und Frankreich während der ersten dreißig Jahre von Goethes Leben die Aufklärung und ihr Kampf gegen das historische Christentum, ja gegen die Religion überhaupt, auf ihrem Höhepunkte und mächtig herüberwirkend nach Deutschland, die orthodoxen Formen des Protestantismus wie des Katholizismus erfassend und mit dem Geiste des Rationalismus erfüllend. Daneben ein still gehegtes religiöses Gefühlsleben in den Kreisen des deutschen Pietismus, das bald durch Rousseau neue Nahrung erhielt, mit den herrschenden Tendenzen der Zeit in Fühlung trat und der Aufklärung des Verstandes die Rechte des Gemütes entgegensetzte. Kant und Schleiermacher sind auf diesem Boden gewachsen, und Goethe selbst finden wir in gewissen Jahren seiner jugendlichen Entwicklung in nahem Verkehr mit den Brüdergemeinden und mit Naturen wie Lavater, Jung-Stilling, der Fürstin Galizyn u. a. Zugleich machen die Kritik der Religion und ihr historisches Verständnis wesentliche Fortschritte. Lessing zieht in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ die Gedanken des Reimarus ans Tageslicht, die schärfste Kritik der Evangelien als Geschichtserzählungen, welche Deutschland vor Strauß gesehen, und verkündet im „Nathan“ das Evangelium der über allen Bekenntnissen stehenden Humanität; Herder entdeckt sozusagen die Poesie der Bibel, namentlich des alten Testaments, und reiht in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ das Christentum als Erzeugnis menschlichen Geistes in den allgemeinen Zusammenhang der Kulturgeschichte ein. Und während Kant das Gebäude der christlichen Dogmatik noch rein moralisierend, als

ein Mittel der ethischen Belehrung, aufgefaßt und das religiöse Objekt ins Unerfahrbare verwiesen hatte, wachsen der Spekulation seiner Nachfolger Schelling und Hegel wieder kühnere Schwingen: der christliche Glaubensinhalt wird ihnen Symbol der letzten und höchsten Wahrheiten des Erkennens; Religion und Philosophie stehen als gleichberechtigte Schwestern nebeneinander: die Schalen, die sie tragen, bergen denselben geistigen Gehalt, die Religion für alle, die Philosophie nur für Auserwählte. Alsbald entdeckt der neuerwachte geschichtliche Geist auf seinen Fahrten auch das Mittelalter, das die Aufklärung den Völkern auszutreiben bemüht war, und findet auch da viel Herrliches, der Bibel, dem Homer, den altnordischen Sagen Ebenbürtiges. In mondbeglänzter Zauberpracht steigt die Welt der Romantik, steigt Rittertum und Glaubenseinheit, steigt irdische und himmlische Minne hinter dem blassen Grau der rationalistischen Denkart auf; Orgelton und Glockenton mischen ihre Stimme und verkünden in mystischer Pracht das Unnennbare. Und mitten aus dem Zuge der Aufklärung und der revolutionären Gedankenbewegung lösen sich erst einzelne, dann mehrere ab — ich erinnere nur an den Grafen Stolberg, an Friedrich v. Schlegel, an Hardenberg, an Görres, an Baader — und wenden sich teils mit fromm gefalteten Händen, teils mit wildem Schelten gegen die Aufklärung zurück nach einer Vergangenheit, aus deren Bann sich der europäische Geist eben nach hundertjährigen Kämpfen zu befreien begonnen hatte.

Für die Beantwortung der Frage, in welchem Verhältnisse Goethe zur Religion gestanden habe, bieten sich zwei Wege dar: der biographische und der systematische. Beide möchten zunächst als gleich ungangbar erscheinen. Das religiöse Problem hat Goethe unablässig beschäftigt. Von dem Augenblick an, wo der Knabe zu einigem Bewußtsein über sich selbst, die Welt und die ihm vorgetragenen Lehren gekommen war, bis ins hohe Greisenalter finden wir ihn nach Klarheit ringend, immer für neue Eindrücke empfänglich, mit emsiger Hand an seinen Überzeugungen bildend. Aus allen Perioden seines Lebens haben wir von ihm zahlreiche Äußerungen über religiöse Dinge, in prosaischer wie poetischer Form, welche Zeugnis davon geben, wie zahlreich und mannigfaltig die Gesichtspunkte waren, unter welchen Goethe die Religion betrachtete. Man könnte dieser Entwicklung im

einzelnen nachgehen, die Reflexe der allgemeinen Zeitlage und der persönlichen Umgebung Goethes in der Gestaltung seiner Ansichten und in seinen Äußerungen aufspüren. Dies gäbe einen wichtigen Beitrag zur Biographie Goethes und sollte um so mehr einmal versucht werden, als die vorhandenen gerade in diesem Punkte sehr unvollständig sind. Aber man würde damit weit über das hinausgeführt, was im Rahmen dieser kleinen Skizze geliefert werden kann. Nicht gangbarer erscheint zunächst der andere Weg: Versuch einer systematischen Zusammenordnung. Es erhebt sich naturgemäß die Frage: Ist eine solche überhaupt möglich, ohne dem Dichter Gewalt anzutun? Goethe war ja kein Theoretiker der Religion. Nirgends hat er sich in systematischer Weise über religiöse Probleme ausgesprochen. Alles, was wir von ihm besitzen, sind gelegentliche Äußerungen im Zusammenhang einer bestimmten Situation, aus einer gegebenen Stimmung heraus entstanden und darum keineswegs unter sich im Einklang.

Man darf nun diese Differenzen nicht unterschätzen, man darf sie aber auch nicht übertreiben. Es ist nicht ein Chaos von Gedanken und Einfällen, das hier zu schlichten wäre, sondern wir haben Äußerungen des geistigen Lebens einer harmonisch durchgebildeten Persönlichkeit vor uns. Sicherlich lassen sich in ihnen gewisse herrschende Richtungen unterscheiden: eine mehr rationalistische — in den Jahren, da Goethe aus der Sturm- und Drangperiode mit geklärten Anschauungen über Welt und Leben hervorgeht — und eine mehr mystische, die Anschauung des späteren Lebensalters, welche wir wohl auch als einen gewissen Reflex der allgemeinen Wandlung im geistigen Leben betrachten dürfen. Eine Periode mehr der pantheistischen Naturreligion und zugleich der durchaus individuellen Gestaltung des religiösen Lebens und eine Periode der Wiederannäherung an die positive, geschichtliche Religion und ihre Formen. Aber nichts könnte verfehlter sein, als diese Perioden irgendwie als sich ausschließende Gegensätze zu fassen. Die Einheit der gleichen, für die feinsten Nuancen des geistigen Lebens so wunderbar empfänglichen Individualität verbindet sie beide.

Niemals, auch in der Zeit der individuellsten Gestaltung, hat Goethe aufgehört, die historische Religion und ihre Urkunden aus der Tiefe ihrer psychologischen Grundlagen heraus zu verstehen;

und niemals, auch nicht dann, als im Alter manche Eindrücke seiner Jugend mit der Stärke neuer Erlebnisse hervortraten, hat er sich den Gebilden des historischen Glaubens und den Satzungen jedweden Kirchentums gegenüber die volle Freiheit des persönlichen Gestaltens und Aneignens rauben lassen.

Suchen wir den geistigen Boden zu bestimmen, in welchem die Anschauung seiner reiferen Jahre, die ich vorhin als Rationalismus bezeichnet habe, wurzelt, so ist keine Frage, daß wir Spinoza als denjenigen Geist zu bezeichnen haben, welcher dem unruhigen Tasten Goethes nach einer gesicherten Weltanschauung zuerst einen festen Halt gab. Über die Wirkung, welche Spinoza auf Goethe hervorgebracht, nachdem er, wie wir wissen, schon für Lessings philosophische Überzeugungen im Tiefsten bestimmend geworden war, haben wir das Selbstzeugnis Goethes am Anfang des 4. Teiles von „Wahrheit und Dichtung“. Und eben dort spricht auch Goethe den innersten Grund aus, welcher ihn zu Spinoza hinführte: sein Bedürfnis nach einem Begriffe der Natur, welcher den gewaltigen Eindrücken genugzutun vermochte, welche Goethe, erst intuitiv als Dichter und dann induktiv als Forscher, vom Naturleben im ganzen in sich aufgenommen hatte. Die Lebensfülle dieses ungeheuren Ganzen, welche das Fragment „Die Natur“, von 1780 etwa, in begeisterten Worten schildert, war von Spinoza Gott genannt worden. Wer diese Gleichung „Gott *oder* Natur“ im Sinne Spinozas ausspricht, muß sich vor zwei Mißverständnissen hüten, die unzähligemal begangen worden sind. Er darf *nicht* denken an das einzelne Produkt, die einzelne Gestalt der Natur, sondern an die Totalität der schaffenden Kraft, die über jedem einzelnen Geschehen steht, ewig und unerschöpflich; und er darf *nicht* denken die Natur in irgendeinem Gegensatze zum Geist: den Geist als naturfremd, die Natur als geistlos; denn zu diesem Begriffe der „Gottnatur“ gehören die höchsten geistigen Schöpfungen ebenso wie die erhabene Geometrie der kosmischen Bewegungen.

Beides ist von Goethe selbst mit Nachdruck ausgesprochen worden. In den „Biograph. Einzelh.“ von 1805 heißt es: „Wer das Höchste will, muß das Ganze wollen; wer vom Geiste handelt, muß die Natur, wer von der Natur spricht, muß den Geist voraussetzen oder im Stillen mitverstehen.“ (30, 403) Und

als Ergänzung dazu die Verse aus dem Theatervorspiel von 1807:

> „So im Kleinen ewig wie im Großen
> Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
> Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
> Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.“
>
> (9, 198)

Dieses „Urlicht“ — unbildlich gesprochen diese Einheit, — wird von Goethe als Ahnung, als Grenzbegriff festgehalten, hingegen jeder Versuch, darüber hinauszugehen, das Unaussprechliche zu nennen, entschieden abgelehnt. Von dem Glaubensbekenntnisse im „Faust“, das in jedermanns Munde ist, bis zu den bekannten Versen aus „Gott, Gemüt und Welt“:

> „Willst du ins Unendliche schreiten,
> Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.
> Willst du dich am Ganzen erquicken,
> So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.“
>
> (4, 4)

haben wir zahlreiche Aussprüche, die uns eine unveränderte geistige Haltung Goethes in diesem Punkt erkennen lassen. 1825 heißt es in den Sprüchen in Prosa: „Vom Absoluten im theoretischen Sinn wag' ich nicht zu reden. Behaupten aber darf ich, daß, wer es in der *Erscheinung* anerkannt und immer im Auge behalten hat, sehr großen Gewinn davon erfahren wird.“ (4, 214) Und im gleichen Jahre im „Versuch einer Witterungslehre“: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen. Wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen. Wir werden es gewahr als ein unbegreifliches Leben und können dem Wunsche nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“ (40, 55) Am herrlichsten aber in den Versen, die ursprünglich in Goethes naturwissenschaftlicher Zeitschrift standen und nun unter dem Namen Proemion den Abschnitt „Gott und Welt“ in den gesammelten Gedichten eröffnen:

> „Im Namen dessen, der sich selbst erschuf
> Von Ewigkeit, in schaffendem Beruf;
> In seinem Namen, der den Glauben schafft,
> Vertrauen, Liebe, Tätigkeit und Kraft;
> In jenes Namen, der so oft genannt,
> Dem Wesen nach blieb immer unbekannt:
> So weit das Ohr, so weit das Auge reicht —

Du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.
Es zieht dich an, es reißt dich heiter fort,
Und wo du wandelst, schmückt sich Weg und Ort;
Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit,
Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit."

(2, 239)

Abneigung gegen alle Spekulation, welche an dem geheimnisvollen, nur zu ahnenden Urgrunde der Dinge mit verwegener Hand und voreiligen Begriffen herumtastet, und der kühne Wagemut des Forschers, der sich wohl seiner Schranken bewußt ist, aber nicht glauben mag, daß diese seine Schranken auch alle späteren einengen müssen: diese beiden Grundstimmungen unserer heutigen Wissenschaft halten sich bei Goethe wechselseitig im Gleichgewicht. Kein Ignorabimus neben dem Ignoramus, sondern die Frage, die dann Schopenhauer als Motto auf das Titelblatt seines Hauptwerkes gesetzt hat: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?" und der „Freundliche Zuruf" im Anhang zur Morphol. d. Pflanze: „Liege die Welt anfang- und endelos vor uns; unbegrenzt sei die Ferne, undurchdringlich die Nähe. Es sei so! Aber wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen."

Unfaßbar war ihm nur der Begriff der seelenlosen, entgeisteten Natur, die lediglich ein ungeheurer Mechanismus ist, und darum war es ihm unmöglich, zu dem damaligen Materialismus irgend ein Verhältnis zu gewinnen, der eben in Holbachs „Système de la Nature" seinen klassischen Ausdruck gefunden hatte. Er begriff nicht, wie solch ein Buch gefährlich werden könnte, „denn es kam uns so grau, so kimmerisch, so totenhaft vor, daß wir davor wie vor einem Gespenst schauderten".

Nur mit einem Worte kann ich hier darauf hinweisen, wie Goethes wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Gebiete der Anatomie und Physiologie durchaus beherrscht war von dem Gedanken, diese Einheit des Naturlebens im einzelnen aufzuzeigen: „Die Natur, um zum Menschen zu gelangen, führt ein langes Präludium auf von Wesen und Gestalten, denen noch gar sehr viel zum Menschen fehlt. Aber so mannigfaltig sie ist, sie ist doch immer eines, eine Einheit, und so muß, wenn sie sich teilweise

manifestiert, alles übrige diesem zur Grundlage dienen.“ (Aphor. 1806, 1807.)

In Goethes Untersuchungen zur Morphologie dämmerten die ersten Ahnungen eines Gedankens, der heute zur Grundlage unserer Naturansicht geworden ist: daß das ganze organische Reich in der Reihenfolge seiner Formen eine einzige große Entwicklung darstelle. An diese Aufgaben reichten nun freilich die etwas starren Begriffe der Philosophie Spinozas nicht heran, aber es war schon dafür gesorgt, daß die Gedanken dieses Denkers in zeitgemäßer Form wiederauflebten. Diese lebendige Erneuerung Spinozas knüpft sich an Schellings Naturphilosophie. Hier erscheint als treibendes Motiv der Gedanke: die Natur ist die werdende Intelligenz; die bewußtlose Vernunft, welche „Ich“ werden will. Als das ursprüngliche und einheitliche Wesen der Natur sieht Schelling ihr Leben an. Was in ihr tot erscheint, ist nur erstarrtes oder noch nicht vollkommenes Leben. Man begreift, mit welcher Wärme Goethe diese Gedanken begrüßen und sich aneignen mußte. 1800 schreibt er an Schelling: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losgerissen, habe ich selten dahin und dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden.“ Begeistert bekennt er sich zu dem Gedanken, daß das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, mit der Erscheinung des Menschen aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Wesens und Werdens bewundern müßte (34, 12), und so spricht er es auch noch gegen Eckermann als eigentliches und höchstes Ziel der Schöpfung aus, „auf dieser materiellen Unterlage sich eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen.“ Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, Wille und Bewegung erschienen ihm (in einem Briefe an Knebel vom 8. April 1812) als die beiden Doppelbedingungen des Universums, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können. Und zu Eckermann sagt er ein anderes Mal (1831): „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand, die Vernunft selber. Alle Wesen sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon soviel, daß er Teile des Höchsten erkennen kann.“

Diese Auffassung der Gottnatur dürfen wir um so entschie-

dener als das Wesentliche von Goethes Religion ansehen, als sein Begriff vom sittlichen Leben durchaus auf diesem Grunde ruht. Sie gewährt ihm die Vermittlung zwischen den zwei tiefsten Gegensätzen, welche die Geschichte der Ethik kennt, Gegensätzen, die in wechselnden Formen alle Zeitalter bewegt haben: dem Gefühl der Abhängigkeit — nicht nur im Bösen, sondern auch in unserem Besten — von allgemeinen Mächten; und dem Gefühl der Freiheit, der eigenen Kraft, dem Bewußtsein, daß wir selbst die Täter unserer Taten, die Schöpfer unseres Willens und unseres Schicksals sind. Kein Zweifel, daß ihm die große Doppelwahrheit unseres Gebundenseins und unserer Freiheit zuerst an seinem dichterischen Schaffen deutlich wurde. Dies sein Eigenstes, Höchstes war ihm ja zugleich ein Fremdes, ein Geheimnisvolles; durch den Geist geboren, aber doch reine Natur, die aus verborgenen Tiefen unwillkürlich, ja wider Willen hervorbrach („Wahrheit und Dichtung", IV. T. u. a.). Diese innerste Selbsterfahrung ist es, wie ich glaube, gewesen, die den Gedanken der Allbeseeltheit oder der Intelligenz in der Natur in ihm begründete: es kann im Menschen nichts vorkommen, was nicht in der Totalität des Ganzen schon angelegt wäre. „Jede Kreatur" — schreibt er am 17. November 1784 an Knebel — „ist nur ein Ton, eine Schattierung einer großen Harmonie, die man auch im Ganzen und Großen studieren muß, sonst ist jedes einzelne ein toter Buchstabe".

Dieser nämlichen Anschauung entspringt der schöne, oft zitierte Vers in den „Zahmen Xenien":

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?!"

Und so bekennt er auch in den letzten Jahren seines Lebens (1828) Eckermann: „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folgen hat, ist in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses."

Prometheus und Faust verkünden nur die eine Seite dieser Doppelanschauung: das Vertrauen auf die menschliche Kraft, das

Bewußtsein der freien, selbstgesetzten Tat und die Ablehnung des Göttlichen in der Form, die ihm der Anthropomorphismus leiht, des Übermenschlichen, das zugleich ein Übernatürliches sein will. Lavater war ihm der typische Vertreter dieser Denkweise, und mit Bezug auf diesen heißt es in „Wahrheit und Dichtung“: „Zwar überließ ich es gern einem jeden, wie er sich das Rätsel seines Lebens zurechtlegen und ausbilden wolle. Aber die Art, auf einem abenteuerlichen Lebensgange alles, was uns vernünftigerweise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben, erschien mir doch zu anmaßlich; und die Vorstellungsart, daß alles, was aus unserem Leichtsinn und Dünkel übereilt oder vernachlässigt, schlimme, schwer zu ertragende Folgen hat, gleichfalls für eine göttliche Pädagogik zu halten sei, wollte mir nicht in den Sinn.“ Aus der Stimmung einer derartigen Opposition und zugleich aus den tiefsten Lebenserfahrungen einer schöpferischen Natur, die sich zu allen Zeiten bewußt war, in eigener Tätigkeit den sichersten Damm gegen das Leiden zu besitzen, sind die gewaltigen kraft- und trotzsprühenden Verse des Prometheus-Hymnus herausgewachsen: „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz? Und glühtest, jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da droben!“ Man hat diese Gedanken oft zu einseitig als eine Absage ans Göttliche, an höhere Führung überhaupt, aufgefaßt und sie als den typischen Ausdruck des Goetheschen Rationalismus in der Sturm- und Drangperiode angesehen. Dies ist kaum zutreffend. Solche Stimmungen, wie sie der „Prometheus“ zum Ausdruck bringt, sind bei Goethe nicht die einer bestimmten Periode, sondern sie bilden einen Grundzug seines Wesens überhaupt. Aber sie erschöpfen sein Verhältnis zum Göttlichen nicht. Zu keiner Zeit hat sich Goethes Geist in irgendwelchen Verneinungen genug getan.

Dicht neben dem „Prometheus“, in nächster zeitlicher Nähe, stehen die Dichtungen „Ganymed“ und „Grenzen der Menschheit“, sowie die Verse an das Schicksal:

„Du hast uns lieb! Du gabst uns das Gefühl,
Daß ohne dich wir nur vergeblich sinnen,
Durch Ungeduld und glaubenleer Gewühl
Voreilig niemals dir was abgewinnen.“

Jene abschließenden Verse des „Faust“ aber, welche den Tüch-

tigen auf sich selbst und die eigene Kraft verweisen und dem Blinzeln nach einem Drüben ein- für allemal absagen, gehören einer sehr späten Periode von Goethes Schaffen an. Und wenn das Festspiel „Pandora“, welches den Prometheusstoff aufnimmt und von einer neuen bedeutsamen Seite zeigt (1807—1809) mit den feierlichen Versen endet:

„Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt es;
Was zu geben sei, die wissen's droben.
Groß beginnet ihr Titanen. Aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk. Die laßt gewähren!“ —

so ist das wiederum nur eine poetische, in die Sprache dieser speziellen Veranlassung gekleidete Umschreibung von Gedanken, welche schon viel früher das vorhin erwähnte Fragment „Die Natur“ ausgesprochen hatte. „Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will .... Man reißt ihr keine Erklärung vom Leibe, trutzt ihr kein Geschenk ab, das sie nicht freiwillig gibt .... Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.“

II.

Versuchen wir es, die Anschauung Goethes vom Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen, welche die früher betrachteten Äußerungen erkennen ließen, in einigen Sätzen zusammen zu fassen. Göttliches und Menschliches bilden keinen Gegensatz, sondern zwei Seiten einer und derselben Wirklichkeit, welche wir Natur nennen. Der Mensch wächst aus der Natur empor und gestaltet mit eigenen Kräften frei sein Schicksal. Aber er wächst nie und nimmer über die Natur hinaus; ihre Kräfte und Gesetze bleiben in all seinem Tun lebendig und in diesen Kräften kommt eine geheimnisvolle Macht zum Ausdruck, welche in den Tiefen der Natur den Geist, den Sinn, die Weisheit ahnen läßt: das Göttliche im Menschen und in der Natur. Wer diese Ehrfurcht vor der Natur in ihrer Totalität als dem Ausdruck einer göttlichen Lebendigkeit antastete, wer Gott und Welt dualistisch auseinanderriß, von dem fühlte sich Goethe durch einen ebenso tiefen Riß geschieden, wie von dem dogmatischen Materialisten, der in dem All nur einen Bewegungskomplex seelenloser Atome erblicken will.

Dies tritt besonders deutlich in seinem späteren Verhältnisse zu F. Jacobi, dem einst so innig vertrauten Freunde, hervor, und zwar um so mehr, je mehr sich dessen „Glaubensphilosophie“ im Gegensatze zur „Naturphilosophie“ ausbildet. Jacobis Ausspruch: „Die Natur verberge Gott“ (in dem Buche „Von den göttlichen Dingen“, 1811) macht Goethe wehe ums Herz. Und er erklärt: „Bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, mußte ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edlen Manne auf ewig entfernen.“ (30, 265) „Als wenn die Außenwelt dem, der Augen hat, nicht überall die geheimsten Gesetze täglich und nächtlich offenbarte! In dieser Konsequenz des unendlich Mannigfaltigen sehe ich Gottes Handschrift am allerdeutlichsten.“ (38, 125) Am schönsten aber drückt seine Meinung vielleicht ein Gleichnis aus, welches er aus dem oben genannten Anlasse direkt an Jacobi schrieb: „Ich bin nun einmal einer der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben in Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu sinnlosen Gott aufdringen will!“

Eine Gottheit, die sich hinter der Natur geheimnisvoll verbarg, statt in ihr und durch sie offenbar zu werden, stieß ihn von Jacobi zurück; eine Gottheit, die ganz ins Menschliche einging, sich sozusagen mit dem Menschen und all seinem Erdenkram gemein macht, schied ihn von Leuten wie Jung-Stilling und Lavater. Was Goethe an dem letzteren namentlich anzog und was er von ihm empfangen hatte, war das Verständnis für die Poesie und Gemütstiefe des Christentums, die reiche religiöse Erfahrung des Mannes mit dem Prophetenbewußtsein. Aber wenn sich beide darin verstanden, daß sie das Christentum als eine wirkliche Offenbarung Gottes hochhielten, so war es doch für Goethe nicht die einzige. Offenbarung Gottes heißt ihm jede neue große Erfahrung vom Übersinnlichen, die sich noch in Jahrhunderten und Jahrtausenden an der Menschheit heilkräftig erweist. So schreibt er ihm (1782): „Nimm nur, lieber Bruder, daß es mir mit meinem Glauben

so heftig ernst ist, wie Dir mit dem Deinen; daß ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Überzeugung von Gott eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als Du für das Einreich Christi schreibst." Und wenn Lavater sich seiner persönlichen Beziehungen zu Christus rühmt, ja von einer physischen Verwandtschaft mit dem Heiland träumt, so war diese Art christlicher Mystik, die bei Lavater selbst in der Folge in trüben Aberglauben ausartete, für Goethe ebenso unvollziehbar, wie die buchstäbliche Annahme der wunderbaren Voraussetzungen, auf denen die christliche Dogmatik ruht. In diesem Sinne schreibt er (1782) an Lavater: „Du hältst das Evangelium, wie es steht, für die göttlichste Wahrheit. Mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel selbst nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und daß Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebärt und daß ein Toter aufersteht. Vielmehr halte ich dies für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur ..... Du findest nichts schöner als das Evangelium. Ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer, von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich." Und in den „Zahmen Xenien" heißt es:

„Ihr Gläubigen! rühmt nur nicht euren Glauben
Als einzigen! Wir glauben auch, wie ihr!
Der Forscher läßt sich keineswegs berauben
Des Erbteils, aller Welt gegönnt — und mir."

(4, 124)

Daneben aber besaß Goethe, wie die Bekenntnisse einer schönen Seele zeigen, die menschliche und dichterische Feinfühligkeit, sich auch in die intimsten Regionen des religiösen Lebens zu versenken, und in solchem Bewußtsein schreibt er selbst einmal an Pfenninger: „Du redest mit mir, wie mit einem Ungläubigen, der begreifen will, der bewiesen haben will und der nicht erfahren hat. Und von all dem ist gerade das Gegenteil in meinem Herzen. Ich bin vielleicht ein Tor, daß ich Euch nicht den Gefallen tue, mich mit Euren Worten auszudrücken."

Aber auch hier — trotz der Fähigkeit tiefsten Nachfühlens, dem Bewußtsein religiösen Selbsterlebens, von dem diese Stelle Zeugnis gibt — eine unausfüllbare Kluft der Anschauungen, über

welche Goethe schon früh sich völlig klar wurde. „Was mich von der Brüdergemeinde sowie von anderen werten Christenseelen absonderte,“ heißt es in „Wahrheit und Dichtung“, „war dasselbige, worüber die Christenheit schon mehr als einmal in Spaltung geraten war“: er meint die augustinische Auffassung, den ethischen Pessimismus des Christentums, der in der menschlichen Natur nur Schwäche und Verderbnis zu erkennen vermochte. „Nach allen Seiten,“ schreibt er am angegebenen Orte, „war ich an die Natur gewiesen; sie war mir in ihrer Herrlichkeit erschienen. Ich hatte soviel wackere Menschen kennen gelernt, die sich's in ihrer Pflicht um der Pflicht willen sauer werden ließen. Ihnen, ja mir selbst zu entsagen, schien mir unmöglich.“ Ich „gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit heranwachsen könne.“ (24, 227 f.)

Für das Erhabene des Christentums, als den Versuch einer Erfassung und Verdeutlichung jenes Wechsellebens zwischen dem Einzelnen und dem Unendlichen, voll empfänglich und darin der Aufklärung überlegen, überschaut Goethe mit so klarem Blicke, wie ein Hume oder Voltaire getan, alle jene Karikaturen, welche die Entwicklung dieser Heiligen in der Geschichte zutage gefördert. Würde das Fragment „Der ewige Jude“ ausgeführt worden sein, es wäre vielleicht ein poetisches Seitenstück zu Humes Naturgeschichte der Religion und Voltaires „Histoire de l'établissement du christianisme“ geworden — eine satirisch-elegische Variation über jenen Gedanken des Faust:

> „Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen
> Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an.“

oder über jene Verse des Fragmentes selbst:

> „Wo, rief der Heiland, ist das Licht,
> Das hell von meinem Wort entbronnen?
> Weh, und ich seh' den Faden nicht,
> Den ich so rein vom Himmel herabgesponnen.
> Wo haben sich die Zeugen hingewandt,
> Die weis' aus meinem Blut entsprungen?
> Und ach, wohin der Geist, den ich gesandt?
> Sein Weh'n, ich fühl's, ist all verklungen!“

Aus diesen Grundstimmungen und den mancherlei für den

Protestanten fremdartigen Eindrücken sind die scharfen Urteile über den Katholizismus zu erklären, welche sich namentlich um die Zeit der italienischen Reise vielfach finden.

„Dem Mittelpunkte des Katholizismus mich nähernd, von Katholiken umgeben“ — so lesen wir in der italienischen Reise — „trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christentum alle Spur verloschen ist. Ja, wenn ich es mir in seiner Reinheit vergegenwärtigte, wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemütlichen Anfängen ein unförmliches barockes Heidentum lastet.“ Und an den Herzog Karl August schreibt er 1787: „Vom Theater und den kirchlichen Zeremonien bin ich gleich wenig erbaut. Die Schauspieler geben sich viel Mühe, um Freude, die Pfaffen, um Andacht zu erregen, und beide wirken nur auf eine Klasse, zu der ich nicht gehöre. Beide Künste sind in Rom in ein seelenloses Gepränge ausgeartet.“ Zu Weihnachten sieht er den Papst und die ganze Klerisei in der Peterskirche Hochamt halten und gesteht dabei: „Ich bin im protestantischen Diogenismus so alt geworden, daß mir diese Herrlichkeit mehr nimmt als gibt. Ich möchte auch, wie mein frommer Vorfahr, zu diesen geistlichen Weltüberwindern sagen: ‚Verdeckt mir doch nicht die Sonne höherer Kunst und reiner Menschheit.‘“ Und im Angesichte des Papstes ergreift ihn ein wunderbares Verlangen, „das Oberhaupt der Kirche möge den Mund auftun, und von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend, auch uns in Entzücken versetzen. Hat doch Christus schon als Knabe durch mündliche Auslegung der Schrift und in seinen Jünglingsjahren gewiß nicht schweigend gelehrt und gewirkt. Denn er sprach gerne, geistreich und gut, wie wir aus den Evangelien wissen. Was würde er sagen, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend, hin- und herwandelnd anträfe.“

Aber diese Urteile über den Katholizismus stehen keineswegs allein. Der Protestantismus kommt nicht besser weg. „Reformation“, so heißt es im ewigen Juden, „hätt’ ihren Schmaus — Und nahm den Pfaffen Hof und Haus, — Um wieder Pfaffen ’nein zu pflanzen, — Die nur in allem Grund der Sachen Mehr schwätzen, weniger Grimassen machen“. Das Geschäftsmäßige, Positive,

Statutarische in der Religion ist ihm auch da zuwider. „Ich wohne hier (schreibt er an Frau v. Stein) der Kirche gegenüber; das ist eine schreckliche Situation für einen, der weder auf diesem noch auf jenem Berge betet und keine vorgeschriebenen Stunden hat, Gott zu verehren."

Dasselbe Gefühl des Abwehrenden hat er auch allen Bekehrungsversuchen gegenüber: sie machen ihn starr und verstockt, und als Lavater einst mit dem harten Dilemma an ihn herantrat, entweder Christ oder Atheist, so erklärte er, wenn er ihm *sein* Christentum nicht lassen wolle, so könnte er sich auch ganz wohl zum Atheismus entschließen, zumal, da eigentlich niemand recht wisse, was beides eigentlich sei. (24, 194) Aus denselben Gefühlen heraus schreibt er an Schiller (1796): „Zur Taufe (Ihres Söhnchens) hätte ich mich ungebeten eingestellt, wenn mich diese Zeremonien nicht allzusehr verstimmten." Und aus Anlaß der bevorstehenden Konfirmation seines eigenen Sohnes an Herder (1802): „Du willst, verehrter alter Freund, die Gefälligkeit haben, meinen Sohn in die christliche Versammlung einzuführen, auf eine liberalere Weise, als das Herkommen vorschreibt. Ich danke Dir dafür herzlich und freue mich, daß er den für Kinder immer apprehensiven Schritt an Deiner Hand auf eine Weise macht, die mit seiner gegenwärtigen Bildung zusammentrifft."

Aber auch diese Äußerungen enthüllen nur eine Seite in Goethes Denken, und wir müssen manches in ihnen auf gelegentliche Eindrücke setzen. Aus der Feder des nämlichen Mannes, der jene scharfen Äußerungen über die katholischen Kultusformen entstammen, haben wir die meisterhafte, an die tiefsten Erfordernisse des Lebens anknüpfende Auslegung der katholischen Sakramente in „Wahrheit und Dichtung"; die Klage über die mangelnde Fülle und Konsequenz im protestantischen Kultus und den bedeutungsvollen Satz (4, 238): „Es gibt nur zwei wahre Religionen: Die eine, die das Heilige, das in uns und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst."

Und wer, der sich je von dem kühnen Epigramm verletzt gefühlt, welches das Kreuz mit Knoblauch, Tabak und Ungeziefer unter die unleidlichen Dinge zusammenstellt, dürfte der herr-

lichen Verse aus dem Fragment „Die Geheimnisse" vergessen, in welcher Goethe diesem erhabenen Symbol als Mensch und Dichter seine Verehrung bezeugt, dem Zeichen,

> „Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
> Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
> Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht;
> Das die Gewalt des bitt'ren Tods vernichtet,
> Das in so mancher Siegesfahne weht".

Wenn man bedenkt, daß diese schöne Stelle nur ein Jahr vor jenem Epigramm gedichtet wurde, welches das Kreuz in so unwürdige Gesellschaft bringt, so wird auch deutlich, was der scheinbaren Abneigung gegen das Symbol zugrunde liegt: der Mißbrauch mit dem Heiligen, das in den schnöden Tagesbedarf herabgezerrt und dadurch schal und bedeutungslos wird. Jenes Epigramm ist entstanden unter den Eindrücken eines Landes, wo man „für lauter Kreuz und Christ ihn eben und sein Kreuz vergißt", und die Stimmung, aus der sie geflossen sind, wird noch deutlicher, wenn man sich an die Stelle im zweiten Buch der „Wanderjahre" erinnert, wo es heißt: „Wir ziehen einen Schleier über Christi Leiden, eben weil wir sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang."

Ähnlich ist es auch mit dem Protestantismus. Als orthodoxer Dogmatismus ist er ihm unleidlich. Aber in „Wahrheit und Dichtung" heißt es: „Ein protestantischer Landgeistlicher ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle. Er erscheint wie Melchisedek als Priester und König in einer Person. An den unschuldigsten Zustand, der sich auf Erden denken läßt, an den des Landmannes, ist er meistens durch gleiche Beschäftigung wie durch gleiche Familienverhältnisse geknüpft. Er ist Vater, Hausherr, Landmann, und so vollkommen ein Glied der Gemeinde."

Auch an die herrliche Gestalt des Pfarrers in „Hermann und Dorothea" muß erinnert werden, in welchem Goethe den Geistlichen nach seinem Herzen geschildert hat: Das Musterbild des der Aufklärung vorschwebenden Geistlichen. Er erscheint immer nur als weiser und milder Diener — nicht irgendeiner Kirche,

sondern Gottes, Leben und Religion miteinander zu verknüpfen und auszugleichen bemüht, ein Vertreter jenes Christentums in reinstem Sinne, das Nathalie in „Wilhelm Meister" repräsentiert, eines tätigen, ins Leben fruchtbar eingreifenden, dogmatisch freien Glaubens. Und wenn er einstens das Xenion hinausgeschleudert:

> „Franztum drängt in diesen verworrenenen Tagen, wie ehmals
> Luthertum es getan, ruhige Bildung zurück"

so hören wir später, daß die Deutschen ein Volk erst durch Luther geworden, daß die Zahl der Tage, da er in fernen Jahrhunderten zu wirken aufhören werde, gar nicht abzusehen sei; daß es Shakespeares größter Lebensvorteil gewesen sei, als Protestant geboren und erzogen zu werden (37, 215); daß der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte (4, 238), durch ihn wieder fähig geworden ist, das Christentum in seiner Reinheit zu fassen; daß wir durch ihn wieder den Mut bekommen haben, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen. (Zu Eckermann 1832.) Ja, er legt schließlich in einem Briefe an Zelter (1816) Luther die tiefsten Gedanken seiner eigenen Religionsphilosophie unter, wenn er sagt: Luther habe in dem Alten und Neuen Testament das Symbol des großen, sich immer wiederholenden Weltwesens erblickt. Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt; hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigener Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben, und zwar durch den ausschließlichen Glauben an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias. Daraus gehe hervor, daß das Luthertum der reinen Vernunft nicht widerstrebe, sobald diese sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten, welches ihr eigentlich nicht schwer fallen sollte. Was Goethe hier im Auge hat, wenn er von der Bibel als einem Weltspiegel spricht, das zeigt eine Stelle der Farbenlehre (40, 152): „Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt."

Man sieht, was ihm die Bibel teuer macht, ist ein ewiger Gehalt, den er sich auf seine Weise zurechtlegt, als Dichter und Denker. Eben darum aber, weil er für sich die volle Freiheit der Bibel gegenüber, wie jedem anderen großen Gebilde der Weltliteratur, beansprucht, sind für ihn die rein historischen Fragen nach echt und unecht in der Bibel nebensächlich, ja wunderlich. „Was ist echt," sagt er kurz vor seinem Tode zu Eckermann, „als das ganz Unsterbliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft" in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient? Und denselben Gedanken sprechen die schönen Verse des „Divan" aus:

„Vom Himmel steigend Jesus bracht'
Des Evangeliums ew'ge Schrift.
Den Jüngern las er sie Tag und Nacht:
Ein göttlich Wort, es wirkt und trifft.
Er stieg zurück; nahm's wieder mit.
Sie aber hatten's gut gefühlt,
Und jeder schrieb so Schritt vor Schritt,
Wie er's in seinem Sinn behielt,
Verschieden. Es hat nichts zu bedeuten.
Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten.
Doch damit können sich die Christen
Bis zu dem jüngsten Tage fristen."

Nach wie vor sucht er das Göttliche sich offenbarend in der Weltliteratur. Im „westöstlichen Divan" schmelzt er die Gedanken der christlichen Religiosität mit den tiefsten Gedanken des Islam und der persischen Naturreligion in eins zusammen, in einer ehrfürchtigen Stimmung gegenüber den religiösen Lebensäußerungen der Menschheit, welcher die Geschichte der Farbenlehre Ausdruck gibt. (40, 148) „Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen bald in einzelnen Stimmen, in einzelnen Chören, bald fugenweise, bald in einem herrlichen Vollgesang vernehmen." Und eben darum kommt es ihm seltsam vor, daß jeder in seinem Falle seine besondere Meinung preist. „Wenn Islam Gott ergeben heißt, im Islam leben und sterben wir alle". (5, 59)

Am bedeutsamsten aber und am geschlossensten tritt uns Goethes religiöse Anschauung aus dem pädagogischen Buche der „Wanderjahre" entgegen: seine tiefe Verehrung für den Gedanken-

gehalt der Religion und ihre menschlich bildende Kraft; und zugleich die volle Unabhängigkeit des großen Mannes von allen historisch überlieferten Formen der Religion. In diesen höchst merkwürdigen, lange nicht genug beachteten Darstellungen wird Goethe selbst zum Religionsgründer. Die Summe seiner tiefsten Erfahrungen auf diesem Gebiete hat er hier in lebensvollen Bildern und Sätzen der tiefsten Weisheit zusammengefaßt: Die höchste Frucht eines Zeitalters, welches das liebevollste Verständnis der Religion als Kulturerzeugnis und Kulturmittel mit der freiesten Erhebung über jede zufällige Gestalt des religiösen Glaubens zu verbinden wußte.

Der Rationalismus der Aufklärung hatte die historische Form der Religion als vernunftswidrig kritisiert und, indem er den reinen Verstandesgehalt aus ihr herauszuschälen unternahm, die Religion auf die Moral zurückgeführt. In schneidendster Schärfe hatte der kühnste und gewaltigste Denker unter allen Aufklärern, David Hume, das Dilemma ausgesprochen: Die Religion ist entweder rein, d. h. ganz frei von mythologischen Vorstellungen, die dem Verstand und der Kritik nicht standhalten, dann fällt sie mit der vernünftigen Sittlichkeit des Menschen in eins zusammen, aber sie verliert auch das beste ihrer Wirkung auf die Menschen. Oder sie hat solche Beimengungen, durch die sie auf die Masse wirkt, sie bleibt als selbständige Lebensmacht neben dem Sittlichen bestehen, dann ist auch ihr Konflikt mit dem kritischen Denken und die Verwechslung des Äußeren, Zeremoniellen mit dem Innern unvermeidlich. Ist dies Dilemma unauflösbar? Oder gibt es ein Mittel, die Religion zu reformieren, sie in den Dienst des reinen Humanitätsgedankens zu stellen, ohne sie ganz in den abstrakten Begriff aufzuheben; ihre Wirkung auf Phantasie und Gefühl des Menschen zu erhalten, ohne sie in Widerspruch mit seinem Verstande und mit einer kritisch geläuterten Weltansicht zu setzen? Kann man der Nüchternheit entfliehen, ohne der Mystik zu verfallen, und die menschlich bedeutsamen Formen und Bilder der historischen Religion benützen zur Bildung des heranwachsenden Geschlechts, ohne es dogmatisch zu knechten? Auf dieses schwere Problem gibt das zweite Buch der „Wanderjahre“ eine bejahende Antwort: zu einer Zeit, wo die poesievollen Naturen, wo alle sogenannten Romantiker sich in Scharen einfach dem Katholizismus in die Arme warfen, weil ihnen weder die formlose Gefühls-

religion des Schleiermacherschen Protestantismus, noch die bloße Ethik genügte. In den „Wanderjahren“ bejaht Goethe diese Frage nicht nur, sondern mehr als das: er entwirft das Bild einer solchen Religion der Humanität, beherrscht von ethischen Idealen, begründet auf die besten Gedanken, welche der geschichtliche Verlauf des religiösen Lebens erzeugt hat, und er sucht diese Gedanken, kritisch geläutert, symbolisch vertieft, in Formen des Kultus und in Darstellungen der Kunst auch für die Sinne zu verkörpern.

Goethe ist nicht der einzige Mensch unseres Jahrhunderts, der jenes Dilemma aufzulösen unternommen hat; ich darf daran erinnern, daß wir auch einen der originellsten Denker, den Frankreich im 19. Jahrhunderte gehabt hat, Auguste Comte, auf demselben Wege treffen: beim Aufbau einer Religion der Humanität, mit einem an die Heroen der menschlichen Geschichte anknüpfenden Kultus und Aufnahme alles Besten, was der religiöse Gedanke früherer Jahrhunderte entworfen hat. Aber im einzelnen freilich welcher Unterschied zwischen dem Entwurf des schematisierenden französischen Philosophen, der sich zwischen dürrer Abstraktion und ungesunder Sentimentalität bewegt, und der reichen Bilderpracht, mit welcher Goethes Dichterphantasie die pädagogische Provinz in ihrer ganzen inneren und äußeren Ausstattung, in Leben, Kultus und Lehre vor uns erstehen läßt! Auch aus dieser Fülle noch einzelnes herauszugreifen, verbietet die Rücksicht auf den hier verfügbaren Raum; ich muß mich damit begnügen, die Leser auf die sachliche Bedeutsamkeit dieser herrlichen Bilder hinzuweisen und sie einzuladen, dieselben an der Hand des Originals wieder aufzufrischen.

7

Goethe als Bildungsträger am Ausgange des 19. Jahrhunderts

(1900)

I

Die hundertfünfzigste Wiederkehr des Tages, an welchem Goethe in dem Frankfurter Patrizierhause am Großen Hirschgraben geboren wurde, ist allenthalben, soweit deutsche Kultur

und deutsche Sprache reicht, festlich begangen worden. Am feierlichsten und großartigsten in der Vaterstadt des Dichters selbst, in welcher sich das ganze literarische Deutschland zusammenfand und alle Kreise der Bevölkerung an den huldigenden Veranstaltungen sich beteiligten. Auch die Deutschen Österreichs sind nicht zurückgeblieben. Die Universitäten und die Bühnen vor allem haben es sich angelegen sein lassen, der lebenden Generation die Bedeutung eines Mannes eindringlich vor Augen zu führen, der vielleicht mehr als irgend ein anderer dazu beigetragen hat, alle Gebiete deutscher Kultur und deutschen Volkstums in einer Einheit des geistigen Lebens zu verbinden. Denn unwillkürlich rückt die Erinnerung an die Zeit, in der Goethe geboren wurde, uns auch die tiefen Scheidelinien wieder vor die Augen, welche damals in geistiger Beziehung die Landschaften an der Donau von den Gegenden am Main und an der Elbe von einander trennten. Wie tief diese Scheidelinie ging, das vermögen wir heute kaum mehr zu ermessen, nachdem über die Schranken das üppige Rankenwerk einer gemeinsamen humanen Bildung, einer nationalen Literatur in Dichtung, Philosophie und Wissenschaft gewachsen ist; nachdem die Österreicher längst die Gedankenwelt Goethes und Schillers in sich aufgenommen haben, als wären sie Gewächs ihres eigenen Bodens, und in den großen Schatz der deutschen Literatur durch Grillparzer, Lenau, Hamerling usw. reiche Gegengaben eingelegt haben.

Hoch über dieses ganze Wechselspiel des geistigen Nehmens und Gebens, das sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts zwischen Deutschland und Österreich entwickelt, ragt das olympische Haupt Goethes, dessen Gestalt immer mehr gewachsen ist, je weiter die Generationen der Bewundernden und Forschenden von ihm abrückten. Als Goethe im Jahre 1832 starb, da wollte es scheinen, als sei sein Ruhm keiner weiteren Steigerung mehr fähig. Die deutsche Literatur, im Zeitpunkte seiner Geburt kaum in den schüchternsten Anfängen vorhanden, hatte sich ihren Platz unter den geistigen Weltmächten erobert, und er selbst genoß die Verehrung eines Patriarchen in Deutschland und die Huldigungen des Auslandes, die ihm Byron, Viktor Hugo und Manzoni im Namen der drei großen Kulturnationen entgegenbrachten. Heute müssen wir sagen: nur wenige ahnten

damals das volle Geheimnis der Größe und Einzigkeit, das Goethe umgab. Neben dem Herrlichsten, von allen Bejubelten, hatte er seiner Nation auch viele Enttäuschungen geboten. Als Goethe mit seinen ersten Dichtungen, mit dem „Götz", dem „Werther", mit seinen Liedern hervortrat, da hatte er dem tiefsten Sehnen und Drängen der Nation Ausdruck gegeben: im „Götz" dem Grobianischen, der Unruhe des Werdens, dem Widerwillen gegen die verrotteten Zustände, und im „Werther" und in seiner Lyrik dem Schwärmerischen, Gefühlsseligen, Weichen, das neben jener kraftgenialischen Derbheit so tief im deutschen Wesen wurzelt. Auf dieser Bahn erwartete man, ihn vorwärtsstürmen zu sehen. Man sah in ihm den geistigen Revolutionär, welcher das ehr- und tugendsame Philisterium der deutschen Aufklärung durchbrach, die kleinbürgerliche Bedächtigkeit an der Glut großer Gefühle und weltumspannender Gedanken zum Schmelzen brachte, den grimmigen Feind von Zopf und Perücke. Man wußte von seinen Vertrauten, daß er neue, ungeheure Stoffe in seinen Gedanken wälzt: den „Faust", den „ewigen Juden", „Prometheus", „Julius Cäsar", „Mahomet". Plötzlich vollzieht sich eine Wendung, die Deutschland in Erstaunen setzt. Im November 1775 folgt der junge Frankfurter Rechtsanwalt einer dringenden Einladung des Herzogs Karl August von Sachsen-Weimar an seinen Hof. Auf einen Besuch war es abgesehen; ein lebenslänglicher Aufenthalt wurde daraus. Zunächst ein völliges Abgehen von dem Ideal, dem Goethe bis dahin mehr und mehr sich zu nähern gesucht hatte: frei von bürgerlichen Pflichten, nur der Dichtung zu leben. Goethe bricht in der bisherigen literarischen Tätigkeit kurz ab. Er wird der vertraute Freund, ja man kann im höchsten Sinne sagen, der Erzieher des jungen Fürsten, er wird der eigentliche Regent des Ländchens. Kein ärgeres Mißverständnis als zu meinen, Goethe sei in Weimar im wesentlichen Hofpoet, Directeur des plaisirs und nur nebenher Beamter gewesen. Der Mittelpunkt seines Daseins während der zehn ersten Jahre in Weimar (1776—86) ist sein politischer Beruf, dem er sich mit ganzer Kraft hingibt.

Wenn wir in Hirzels Katalog ansehen, was Goethe zwischen 1776 und 1786 an Dichtungen veröffentlicht hat, so bemerken wir, wie die Kolumnen immer mehr zusammenschrumpfen.

Er schien für die Literatur verloren. Und als er endlich, nach dem reinigenden Bade in Italien, zurückkehrt, um wieder ganz er selbst zu sein und seine Stelle auf dem deutschen Parnaß wieder einzunehmen, ist er ein anderer geworden. Die Nation erkennt ihn nicht sogleich wieder. Nur die geringfügigen Fragmente des „Faust" vom Jahre 1790 erschienen als ein Nachklang der großen Genieperiode, deren Sprache sie auch noch redeten; sie gingen fast unbemerkt vorüber; „Egmont", der 1788 herauskam, wirkte, seiner großen Schönheiten ungeachtet, nur wie ein abgeschwächtes Seitenstück zu der Freiheitsbegeisterung des „Götz", wobei wir nicht vergessen dürfen, daß damals bereits Schiller den gleichen Zaubertrank in überschäumenden Gefäßen zu kredenzen begonnen und seinen Marquis Posa dem spanischen Herrscher sein „Sir, geben Sie Gedankenfreiheit" hatte zurufen lassen.

Es kamen „Iphigenie", „Tasso", welche während der Weimarer Zeit in der Stille herangewachsen waren und nun in Italien ihre vollendete Kunstform empfangen hatten. Aber welcher Abstand auch hier gegen die Arbeiten, mit welchen der junge Goethe mit fortgerissen hatte, gegen die Entwürfe, deren Ausführung man von ihm erwartete! Die Probleme beider Dramen, so ganz abgelöst von jeder Beziehung auf die handelnde Gegenwart, so ganz ins Innerste der Personen verlegt, Darstellung und Sprache so getränkt vom Geiste der Antike, so fern von aller realistischen Natürlichkeit, so aufgenommen in die reinste und höchste Kunstform: man wußte diesen kostbarsten Gaben der Goetheschen Muse gegenüber nicht, woran man war. Und Verwandtes auch auf Goethes Seite. Der Gedanke, daß diese Stücke überhaupt aufführbar seien, bedurfte Jahre, um zur Reife zu kommen. Wenn auch die Schauspieler sich gefunden hätten — wo war das Publikum? Hören wir nur eine Stimme aus dem Kreise derer, die einstens am Rhein die Vertrautesten Goethes gewesen waren. Leopold von Stolberg schrieb an Jacobi: „Was sagen Sie zu Goethes „Tasso". Mir mißfällt der Ton eminent. . . . Einzelne Züge sind vortrefflich", setzte er großmütig hinzu. Und ein ähnlicher Ton klingt aus Schillers Rezension des „Egmont", welche Goethe gewissermaßen bei der Rückkehr aus Italien empfing. In diesem Aufsatze kündigte ein Jüngerer dem einstigen

Haupte der Stürmer und Dränger an, er sei nun schon historisch geworden und nichts weniger als der Dramatiker der Zukunft; aber unter gewissen Bedingungen wolle man ihn noch gelten lassen. Und wieder Verwandtes auf Goethes Seite. Er entwöhnt sich der einstigen feurigen, unmittelbaren Wechselbeziehung mit dem deutschen Publikum. Er findet sich ab mit dem Gedanken, daß es ihm nicht mehr gegeben sei, den Erwartungen seiner Zeit zu entsprechen. Eine gewisse Geringschätzung des Publikums wächst in ihm heran. Als er zurückkommt, stehen Schiller mit den „Räubern", Heinse mit seinem blutrünstigen „Ardinghello" als die vornehmsten Repräsentanten einer Richtung da, welche er verdammte. Die Begeisterung, welche die „Räuber" erweckten, ist ihm furchtbar und unverständlich. Diese Entfernung macht sich fühlbar. Göschen, der 1787 bis 1790 die erste Sammlung von Goethes Schriften veranstaltete, mußte bald merken, daß damit nicht viel zu machen sei. Wäre Goethe, der 1792 mit seinem Herzog den Feldzug nach Frankreich mitmachte und sich in der Kanonade von Valmy dem dichtesten Kugelregen aussetzte, damals gefallen, so würden seine besten Freunde vielleicht geurteilt haben, es sei dieser Verlust zwar zu bedauern, für seinen dichterischen Ruhm aber würde auch bei längerem Leben nicht mehr viel herausgekommen sein.

Nur einer wußte es zu diesem Zeitpunkte besser, was Goethe war und seiner Nation werden konnte, und dies war der einzige unter allen Männern der schönen Literatur, der ihm an geistiger Kraft gleichgestellt werden konnte: Schiller. Der Brief Schillers an Goethe vom 23. August 1794, in welchem dieser, wie Goethe in der Antwort selbst sagte, „mit freundschaftlicher Hand die Summe seiner Existenz zog", ist vielleicht das erste literarische Denkmal, in welchem sich eine vollkommen zutreffende und unbefangene Würdigung wenigstens der bisherigen dichterischen Tätigkeit Goethes findet; es ist zugleich der Anfang einer neuen Periode in Goethes eigenem Schaffen. Goethe wird von Schiller wieder in die eigentliche literarische Tätigkeit hineingezogen: er arbeitet wieder wie in der alten Frankfurter Zeit vom Tage für den Tag. Er wird Mitarbeiter der „Horen", gibt seine deutschen Epen: „Reinecke Fuchs" und „Hermann und Dorothea", er beteiligt sich an Schillers Balladendichtung und

schließt „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ ab. In dieser Gemeinschaft mit Schiller gewinnt Goethe zurück, was er für sich allein stehend wohl erst viel später wieder zu erringen vermocht hätte: die literarische Superiorität in Deutschland. Schon wachsen neue Kräfte in der romantischen Schule heran, welche mit vollem Nachdrucke sich für Goethe als den ersten Dichter deutscher Nation einsetzen. Ein so starkes Zurücktreten Goethes wie in der Zeit zwischen seinem Eintritt in Weimar und der literarischen Allianz mit Schiller war von nun an nicht mehr möglich. Die romantische Schule, welche die Geschichte der Literatur geschaffen, hat auch ein für allemal Goethe seine richtige Stelle angewiesen. Und Goethe selbst hat dafür gesorgt, sich nun als Dichter mit unverlierbaren Zügen dem Geiste seines Volkes einzugraben, indem er, ein Sechzigjähriger, den ersten Teil des „Faust“ gab, das Werk seiner Jugend, dessen Gedanken und Gestalten ihn unablässig durch alle Stadien seines Lebens geleitet hatten, der alle seine früheren Schöpfungen mit einem Schlage verdunkelte, schon von den Zeitgenossen als ein Höchstes empfunden wurde.

Aber wenn die jüngere Generation, auf welche „Faust“ wie eine literarische Offenbarung wirkte — so wie einstens der „Werther“ gewirkt hatte —, nun neue glänzende Schöpfungen seiner dichterischen Kraft von ihm erwartet, so sieht sie sich ebenso getäuscht wie jene, da ihr der Dichter des „Werther“ und des „Götz“ nach Weimar entrückt wurde. Der Abschluß des „Faust“ bedeutet den Kulminationspunkt der dichterischen Produktivität Goethes. Von da an hört sie zwar nicht auf, aber sie tritt zurück hinter seine wissenschaftlichen Arbeiten und die Aufgabe, welche Goethe in den letzten vierundzwanzig Jahren seines Lebens selbst noch in Angriff genommen: dem deutschen Volke nicht bloß Dichtungen zu bieten, sondern ihm einen Einblick zu gewähren in die ungeheure geistige Werkstätte seines Innern. Er veröffentlicht zwischen 1811 und 1814 „Wahrheit und Dichtung“, jenes Meisterwerk historisch-biographischer Kunst, in welchem er sein eigenes Werden auf dem Grunde des ganzen geistigen Lebens seiner Jugendzeit und aller auf ihn wirkenden Einflüsse darzustellen unternahm. Er gab die Berichte von seiner italienischen Reise, die Kriegsberichte von 1792 und 1793, noch später Fortsetzungen

von „Wahrheit und Dichtung" in den Tages- und Jahresheften; er erzählt die Geschichte seines botanischen Studiums; er läßt die Nation selbst noch in das schöne Geheimnis seines geistigen Wechsellebens mit Schiller hineinblicken, indem er den Briefwechsel mit diesem veröffentlicht.

Wenn wir die von Goethe selbst veranstalteten Ausgaben seiner Werke von 1808, von 1819, von 1830, die eine in 12, die zweite in 20, die dritte in 40 Bänden, miteinander vergleichen, so tritt uns auf das deutlichste entgegen, wie Goethe sich selbst historisch zu werden anfängt und wie er auch das deutsche Publikum daran gewöhnen will, ihn so zu betrachten.

II

Goethe selbst hat der heutigen Goethe-Forschung, die in dem großen Goethe-Archiv zu Weimar ihren Mittelpunkt und in der großen Weimarer Goethe-Ausgabe ihr greifbares Ziel hat, die Richtung gegeben. Soll ich sie mit einem Worte bezeichnen, so möchte ich sagen: es ist ihre Aufgabe, uns immer besser die Totalität eines Lebens erkennen zu lassen, im ganzen wie im einzelnen, das in der Geschichte des menschlichen Geistes eine einzig dastehende Erscheinung ist. Für die Generationen, die im „Götz" und „Werther" und dann wiederum im „Faust" die Erfüllung ihrer poetischen Ideale sahen, stand der Dichter im Vordergrunde; für uns aber ist der Mensch noch über den Dichter hinausgewachsen; und Goethes poetisches Schaffen, so unversieglich sein Reiz, will uns nur als e i n e der Funktionen erscheinen, durch welche er das zu gestalten und zum Ausdrucke zu bringen unternahm, was wir heute als das höchste und eigentlichste Kunstwerk seines Lebens ansehen müssen: seine Persönlichkeit. Dies wird vielleicht befremdlich klingen. Allein man möge bedenken: was die Menschheit vermag und wozu sie als Gattung bestimmt ist, kann uns nur das Beispiel, die Erfahrung lehren. Unsere herrlichsten Ideale bleiben Träume, der rauhen Hand jedes Spötters und Zweiflers ausgesetzt, bis ein lebendiges Menschenbild in seinem Tun und Denken, in seinem Handeln und Leiden verkündigt: Hier ist das Mögliche wirklich geworden. Und nun bedenke man weiter, was inmitten der Unruhe und

Hast unseres heutigen Lebens, der Zersplitterung unserer Interessen, der künstlichen Scheidelinien, die Berufsarbeit und persönliche Liebhaberei um jeden ziehen, eine solche Gestalt bedeutet, die schon ein Zeitgenosse, Wieland, den größten unter allen menschlichen Menschen nannte, eine Gestalt, in der sich auf eine für alle Zeiten vorbildliche Weise die Einheit der Bildung verkörpert, die ewige Wahrheit, daß all dies verworrene Geräusch des Arbeitens, Forschens und Schaffens um uns her im tiefsten Grunde doch nur einem Zwecke dienen kann: den Menschen vollkommen zu machen, sein Wesen zu vertiefen, zu bereichern, zu klären. Es hat auf allen einzelnen Gebieten des Daseins größere Begabungen gegeben, als Goethe sie besaß: Dichter, welche eine kühnere Phantasie, einen berauschenderen Schwung der Sprache gehabt haben; Gelehrte von umfassenderer Beherrschung spezieller Gebiete und in ganz anderer Weise für ganze Disziplinen bahnbrechend; Politiker und Staatsmänner, tiefer eingreifend in Völker- und Menschenschicksal und das Geschick von Generationen mit starker Hand bestimmend. Aber soweit wir suchen mögen: einen Menschen wie Goethe treffen wir nirgends an. Die aktive und die beschauliche Seite unseres Wesens im wunderbaren Einklang; das abstrakte Wissen sich paarend mit der unmittelbarsten Anschauung, mit der lebendigsten Gestaltungskraft. Eine Natur, ganz dem Leben zugewendet und an allem Köstlichen, was es bietet, bis ins hohe Alter unbefangen sich freuend und doch nimmermehr auch ans reichste, bewegteste Leben sich verlierend, sondern immer aufs neue die gewonnenen Schätze sammelnd und in sich verarbeitend zu geistigen Schöpfungen. Die Ereignisse des eigenen Lebens, die Kämpfe und Leiden seiner Menschlichkeit in dichterischen Bildern spiegelnd, welche höchste Lebenswahrheit und volle Schönheit vereinigen und zugleich in Sprüchen und Reflexion voll der reifsten Weisheit, und doch oft in der wunderbar glücklichen Prägung des volkstümlichen Sprichwortes den Gedankenschatz der Menschheit bereichernd.

Und welch seltene Fügung des Geschickes hat diesen Geist, in dem sich die wunderbarste Empfänglichkeit mit der größten Kraft der Gestaltung paarte, mitten in eine Zeit voll Schwungkraft und Begeisterung hineingestellt, in eine Zeit, in der die großen

Entdeckungen auf geistigem Gebiete mit den gewaltigsten Umwälzungen auf politischem und sozialem Gebiete Hand in Hand gingen. In einem breiten Strome fließen jetzt die Errungenschaften von Jahrhunderten zusammen: Winckelmann, Lessing, F. A. Wolf führen eine neue Renaissance der Antike herauf, die einst vom Humanismus nur schülerhaft nachgebetet worden war; Wieland und Herder erschließen die Wunderwelt der Shakespeareschen Dichtung. Man taucht ein in den frischen Born der Volkspoesie aller Zeiten und Völker, man lernt die Bibel, namentlich des alten Testaments, neu verstehen. Nachdem das Zeitalter der Aufklärung unter der Führung von Lessing und Kant sein Werk vollzogen hatte, folgt durch Schleiermacher die Wiederauffindung der Gefühlsquellen und durch die übrigen Romantiker die Wiederentdeckung des Mittelalters, seiner Kunst, seiner Dichtung, seiner Kraft und seiner Innigkeit, die durch so viel häßliches Beiwerk lange verdeckt geblieben waren. Und zugleich nimmt der philosophische Geist seinen kühnsten Flug: durch Kant zur Selbstbesinnung gebracht, ringt er darnach, sich, die Vernunft, in allem Dasein wiederzufinden, die Natur zu beseelen und das künstlerische Schaffen in seiner inneren Verwandtschaft mit dem Produzieren der Natur zu begreifen. Im Hintergrunde aber bereits die ungeheure Macht der Naturwissenschaften, langsam die Kräfte sammelnd, welche sie im 19. Jahrhundert an die Spitze der geistigen Bewegung bringen sollten.

Nichts von alledem ist Goethe fremd geblieben; ja noch mehr: diese ganze ungeheuere Masse von Bildungsstoffen ist persönliches Ereignis für ihn, ist der Einschlag seines geistigen Lebens. Denn das ist das Erstaunliche und zugleich allem, was wir Bildungsschwindel nennen, gegenüber Vorbildliche an Goethe, daß es für ihn kein bloß äußerliches Aufnehmen, kein bloßes Herumtasten an den Dingen gab, sondern daß er überall, wo er von einer Sache ergriffen wurde, mit seiner Arbeit einsetzte. Und diese Arbeit selbst trägt einen besonderen Charakter, die sie von aller zunftmäßig geleisteten Arbeit unterscheidet. Nirgends ist Goethe dem einzelnen aus dem Wege gegangen, aber es hat für ihn nur Wert und Bedeutung, sofern es höheren Zwecken der Erkenntnis, sofern es dem Aufbau einer Weltanschauung dienstbar gemacht werden kann.

Und zu welcher Weltanschauung ist Goethe gelangt? Läßt sie sich in Formeln bringen? Oder, wie man die Frage auch stellen könnte: gibt es eine Philosophie Goethes? Diese Frage muß mit Nein beantwortet werden. So oft der Versuch auch schon gemacht worden ist — er muß mißlingen, und er muß, soweit er gelingt, Goethe kleiner machen, als er wirklich ist. Goethe selbst war sich dessen klar bewußt. Er hat sich oft darüber ausgesprochen, daß er zur Philosophie kein Verhältnis gewinnen könne. So schreibt er einmal an Schiller: „Die Philosophie zerstört bei mir die Poesie, und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt, indem ich mich nie rein spekulativ verhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muß und deshalb gleich in die Natur hinausfliehe."

In der Tat hat Goethe zwar von manchen Philosophen Anregungen empfangen: von Spinoza, von Kant, von Schelling. Aber ihre Gedanken wurden unter seiner Hand zu etwas anderem. Dem, was diese Denker wirklich gelehrt haben, sind sie nur entfernt noch ähnlich. Was macht denn das Wesen der philosophischen Tätigkeit aus? Alle Philosophie will den Zusammenhang der Welt dadurch verdeutlichen, daß sie die Fülle der Erscheinungen in abstrakten Begriffen darstellt, die logischen Beziehungen zwischen diesen Begriffen aufsucht und mittels ihrer in gedrängten Formeln die Welt geistig wieder aufzubauen unternimmt.

Ein solches Verfahren ist der geistigen Art Goethes gerade entgegengesetzt. Das philosophische Denken wirkt auf den Weltinhalt wie ein Reagenzmittel auf einen chemischen Körper; der Geist Goethes wie ein Spiegel. Er zersetzt nichts, er läßt die Welt in ihrer ganzen unendlichen Fülle, Äußeres und Inneres, Natur und Geist nur scheinen: aber so, daß alles auf einen bestimmten Mittelpunkt bezogen ist. Von überall führen Linien in die Tiefe; aber da die Bilder nicht von e i n e m Standpunkte, sondern von ganz verschiedenen aufgenommen sind, so können sich auch diese Linien nicht in einem Punkte schneiden. Goethes Weltanschauung hat viele Mittelpunkte: das entfernt sie von allem, was man gemeinhin Philosophie nennt; denn kein System ohne einen einheitlichen Mittelpunkt. Das nähert sie der Natur, denn die Fülle von Welt und Leben geht unter keinen einheitlichen Begriff, nicht die Reihe aller geschichtlich gewordenen

Systeme hat sie zu erschöpfen vermocht; sie ist, wie Leibniz einmal von der Gottheit sagt, Centre partout: wo immer man steht, befindet man sich in ihrem Mittelpunkte. Und so bietet Goethe auf der einen Seite viel weniger als Philosophie, weil seinem Denken die Energie der abstrakten Vereinheitlichung mangelt; auf der anderen Seite aber viel mehr als alle Philosophien, die je waren und sein werden, zusammen, weil seine dichterische Natur im höchsten Grade die Gabe der unmittelbaren Veranschaulichung besitzt, weil er uns nirgends den reinen Begriff, sondern überall das Bild, aber in diesem das Wesen der Sache gibt. Und dies ist auch der Grund, warum Menschen der verschiedensten Geistesrichtungen an diesem Wunderquell Labung suchend, sich zusammenfinden: Sie alle schöpfen aus ihm wie aus einer zweiten Natur, sie finden in ihm Stimmen, die ihnen antworten und die wie aus einem eigenen Innern zu kommen scheinen.

Diese Verbindung der höchsten intellektuellen Kultur mit der Kraft des dichterischen Gestaltens hat Goethe zu dem unersetzlichen Bildungsträger gemacht, als welchen ihn die vorstehenden Betrachtungen aufzuzeigen suchten. Und in dieser seiner Eigenart hat er für das Deutschtum eine doppelte Mission. Ein wahrer Welteroberer, hat er den deutschen Geist, der unter fremden Einflüssen und äußerem Drucke wie vergraben lag, siegreich hinausgetragen unter alle Kulturvölker und ebenbürtig hingestellt neben das Größte, was das geistige Universum jemals gesehen. Goethe ist einer der großen Führer im Eroberungszuge des deutschen Geistes. Die neue Einheitssprache, welche Goethe und mit ihm die übrigen Klassiker der deutschen Literatur geschaffen haben, ist das Werkzeug der Humanität und darum auch das unverlierbare starke Band, welches alle Deutschen verbindet.

8

Goethe und Kant

(1901)

Am Himmel unserer klassischen Literaturperiode leuchtet mit hellem, alles überstrahlendem Glanze ein Dreigestirn: Kant, Goethe, Schiller. Der Denker, welcher die deutsche Philosophie

nach langer Unmündigkeit und Abhängigkeit vom Auslande zuerst wieder auf sich selbst gestellt und für mehr als ein Jahrhundert hinaus Freunden wie Gegnern die Richtung ihres Denkens gewiesen hat; die Dichter, welche die deutsche Poesie mit den Stoffen der reichsten Bildung getränkt und zugleich durch die veredeltste Kunstform ebenbürtig neben die höchsten Erzeugnisse des poetischen Schaffens früherer Perioden gestellt haben. Den Beziehungen nachzuspüren, welche diese drei gewaltigen und unter einander so ganz verschiedenen Geister miteinander verknüpfen, ist eine Aufgabe, welche von jeher die Forschung gereizt hat. Aber nicht für alle Fragen, die sich hier einstellen, ist das Material gleichmäßig bereit und zu gesicherten Ergebnissen ausreichend. Für das intime geistige Wechselleben, welches in den Jahren 1794 bis 1805 zwischen Goethe und Schiller bestand, haben wir neben vielen anderen Aufzeichnungen ihren herrlichen Briefwechsel, welcher selbst zu den Schätzen unserer Literatur gehört. Der Einfluß Kantscher Denkweise auf Schiller ist offenkundig. Schiller selbst hat sich trotz einzelner Abweichungen als Schüler Kants erklärt und durch seine philosophischen Abhandlungen eine bedeutende Stelle in der Geschichte des Kantianismus gewonnen. Anders ist es mit dem Verhältnisse Goethes zu Kant. Über dieses besteht bis heute vielfache Unklarheit — zum Teil eine Folge des widerspruchsvollen Verhältnisses, in welchem Goethe zur Philosophie überhaupt steht. Denn wenn dieser auch selbst einmal erklärt, daß ihm für Philosophie im eigentlichen Sinne das Organ abgehe, daß er sich darum von ihr immer frei gehalten und sich auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes gestellt habe, so zieht sich doch durch seine ganze Entwicklung die Berührung mit der Philosophie hindurch, „die er nie entbehren und mit der er sich nie vereinigen konnte“. Dazu kommt, daß Goethe selbst an allbekannten Stellen seiner poetischen Lebensbeschreibung und seiner Briefe in der innigsten Weise den Einfluß bekennt, welchen Spinoza auf seine Weltanschauung gehabt hat. Und diesen äußersten Gegenpol Kantscher Denkweise konnte man ohne Mühe in vielen poetischen Äußerungen Goethes wie in Bemerkungen seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten wiederfinden. Daß im Verkehr mit Schiller auch Kant in seinen geistigen Gesichtskreis eingetreten sein müsse,

war wohl selbstverständlich; aber die Spuren solcher Einwirkung schienen sich bald wieder zu verlieren, und wer in den Gesprächen mit Eckermann las, daß es betrübend sei zu sehen, „wie ein so außerordentlich begabter Mensch (gemeint ist Schiller) sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen könnten“, mochte sich kaum ermutigt fühlen, den Faden, der von Goethe zu Kant führt, weiterzuspinnen. So erklärt es sich, daß die meisten unter den so zahlreichen Arbeiten über Goethe diesem Punkte keine sonderliche Aufmerksamkeit widmen und daß Otto Harnack in seinem trefflichen Buche: „Goethe in der Epoche seiner Vollendung“ (1887) mit Recht darauf hinweisen durfte, der Einfluß Kants auf Goethe sei im ganzen noch nicht gewürdigt und dargestellt worden. Nachdem nun bereits Loeper in den Noten zu den Gedichten und Sprüchen sowie zu anderen Werken auf vielfache Berührungen hingewiesen hatte, ist uns in der jüngsten Zeit durch die Begeisterung und ausdauernde Bemühung eines Kantforschers das Material zur Beurteilung des Verhältnisses Goethes zu Kant in der größten Vollständigkeit geliefert worden. In den drei ersten Bänden der von Vaihinger herausgegebenen Zeitschrift „Kantstudien“ schildert K. Vorländer „Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung“, wobei Jahr für Jahr alle Äußerungen, welche in den bisherigen Veröffentlichungen von und über Goethe erreichbar waren, zusammengestellt und besprochen werden. Durch diese höchst verdienstliche und mit der größten philologischen Sorgfalt gearbeitete Studie ist mit einem Schlage in diese durch die außerordentliche Zerstreuung des Stoffes so schwierige Frage Klarheit gekommen und auf die bewunderungswürdige Größe und Empfänglichkeit des Goetheschen Geistes neues Licht geworfen worden. Wenn Vorländer, der selbst ein überzeugter Neukantianer ist, in den Deutungen seines reichen Materials Goethe da und dort vielleicht zu sehr „kantisiert“, so mag um so eher mein Versuch gerechtfertigt sein, nicht nur die wichtigsten Ergebnisse seiner Zusammenstellung vorzuführen, sondern auch nachdrücklichst auf die tiefe Differenz der Weltanschauung hinzuweisen, welche trotz aller gelegentlichen Berührungen Kant und Goethe trennt: ein Gegensatz, der auch in unserem heutigen Denken weder seine Schärfe noch seine Bedeutung verloren hat.

I

Goethe hatte bei seiner Rückkehr aus Italien (1788) den Kantianismus in seiner unmittelbaren Nähe als eine geistige Macht vorgefunden. Der eifrigste und begeistertste Apostel Kants, der Wiener Karl Leonhard Reinhold, war 1787 an die Universität Jena berufen worden und hatte die kritische Philosophie dort in kurzer Zeit heimisch gemacht, ja zu akademischen Triumphen geführt. Schon einige Jahre vor seiner Berufung hatten sich hervorragende Männer der Universität, der Philologe Schütz und der Jurist Hufeland, zur Gründung der Allgemeinen Jenaischen Literaturzeitung verbunden, welche für die neue Lehre entschieden eintrat. Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie" im Deutschen Merkur wirkten wie ein literarisches Ereignis. Es war natürlich, daß ein Geist wie Goethe diese Bewegungen nicht unbeachtet lassen konnte, und wir sind nicht überrascht, Wieland im Februar 1789 an Reinhold, der sein Schwiegersohn war, melden zu sehen: „Goethe studiert seit einiger Zeit Kants Kritik (nämlich der reinen Vernunft) mit großer Applikation . . . ." Mittlerweile ist aus dem Goethe-Archiv auch ein urkundlicher Beleg für diese „Applikation" zum Vorschein gekommen: ein von Goethes eigener Hand geschriebenes Heft, welches eine sorgfältige Übersicht des Kantschen Werkes enthält und eine ganze Reihe von Zetteln und Blättern, auf welchen Goethe Bedenken und Einwürfe, die ihm bei der Lektüre kamen, fixiert hat.

Die Datierung dieser Aufzeichnungen ist nicht ganz sicher. Es könnte sein, daß sie erst eine Frucht des erhöhten Interesses für Kant und seine Lehre sind, welches in Goethe die „Kritik der Urteilskraft" erregt hat. Für diesen starken Eindruck haben wir sein eigenes Zeugnis. Er führt auf dieses Werk Kants „eine höchst frohe Lebensepoche" zurück. Er findet, daß die großen Hauptgedanken des Werkes seinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog seien. „Das innere Leben der Kunst sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus, war in dem Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was nebeneinander stand, wohl für einander, aber nicht ab-

sichtlich wegen einander .... Mich freute, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen." Und ebenso bezeugt Goethe selbst, daß ihn das Studium der „Kritik der Urteilskraft" wieder auf die „Kritik der reinen Vernunft" hingelenkt und ihm Hoffnung gegeben habe, auch in dieses Werk tiefer einzudringen. Richtig erkennt er, daß beide Werke aus einem Geiste entsprungen seien und immer eins aufs andere deuten. Dieses neugewonnene Verhältnis zu Kant empfängt vom Jahre 1794 an noch weitere Belebung und Vertiefung durch die intimen persönlichen Beziehungen zu Schiller, der in Jena von der Kantschen Philosophie ergriffen worden war und sich namentlich in die ethischen und ästhetischen Lehren völlig eingelebt hatte. In den Annalen von 1795 berichtet Goethe, daß er mit der Kantschen Philosophie und mit der Universität Jena durch das Verhältnis zu Schiller immer mehr zusammengewachsen sei, und er erklärt damit die allmähliche Entfremdung von dem einst so nahen Freunde Herder, dessen Begeisterung für den Kant der vorkritischen Periode sich nach der Ausbildung der kritischen Philosophie mehr und mehr zur heftigsten Abneigung gesteigert hatte. Deutlich läßt der Briefwechsel Goethes mit Schiller erkennen, wie dieser Verkehr bei Goethe ein steigendes Interesse für die philosophische Entwicklung Deutschlands erweckt. Ebenso bezeugen mündliche wie schriftliche Äußerungen Goethes aus viel späterer Zeit, daß er den tiefgreifenden Einfluß der Philosophie auf das deutsche Geistesleben wohl erkannte und daß er ihn auf die Vernichtung der ihm „widerlichen populären Philosophie" durch Kant zurückführt. Auch über die Ethik Kants haben wir warme Aussprüche Goethes, welche sie in ihrer kulturgeschichtlichen Wirkung würdigen und ihr das „unsterbliche Verdienst" zuschreiben, „uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben".

II

Trotzdem kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß Goethes Geistesart im tiefsten Grunde von der Kants völlig verschieden war. Ich finde allerdings keine einzige Äußerung von

Goethe, welche dafür Zeugnis gäbe, daß er sich über den entscheidenden Punkt klar geworden sei, auf welchen sich alle Anerkennung oder Widerlegung der kritischen Philosophie Kants beziehen muß. Dies ist der subjektive Idealismus des Systems. Ist Kant der Beweis dafür gelungen, daß es synthetische Urteile a priori in seinem Sinne gibt? Stammen die Qualitäten der Empfindung, dann Raum, Zeit, das kategoriale Gefüge unseres Denkens, lediglich aus dem Subjekt und seiner geistigen Organisation? Wer diesen Beweis nicht zu akzeptieren vermag, kann nimmermehr ein Kantianer genannt werden, wie vieles Einzelne er sich auch im übrigen aus dem gewaltigen Gedankenschatz der Kantschen Philosophie aneigne. Nirgends treffen wir nun bei Goethe einen Versuch, sich direkt aus dem Zauberbanne dieses Beweises loszulösen, der seltsamerweise, seiner großen Schwächen ungeachtet, auch heute noch viele Geister gefangen hält. Selbst als Herders „Metakritik“ gegen Kant erscheint, welche gerade in bezug auf diesen Hauptpunkt manche hochwichtige Gedanken, freilich in methodisch unzulänglicher Form, ins Feld führt, suchen wir vergebens nach einem zustimmenden Worte. Im Gegenteil, Goethe scheint sich, wie aus einem Briefe von Schiller hervorgeht, durch die unwürdige Form dieses Angriffes abgestoßen gefühlt und eine genügende Vorstellung von Kants wissenschaftlicher Bedeutung gewonnen zu haben, um gegen Schiller seine Überzeugung auszusprechen, daß in der Geburtsstunde der Metakritik „der Alte zu Königsberg auf seinem Dreifuß noch nicht paralysiert worden sei“. Gleichwohl wäre es verfehlt, aus dem Umstande, daß wir keinen Versuch Goethes antreffen, sich durch wissenschaftliche Argumentation mit dem Grundgedanken des Kantianismus auseinanderzusetzen, den Schluß ziehen zu wollen, Goethe sei für diesen Gedanken jemals wirklich gewonnen gewesen. Eine solche Kritik in schulmäßiger Weise zu geben, war des Dichters Sache nicht. Aber wer ihn mit unbefangenem Sinne liest, wird sie doch nicht vermissen. Denn Goethes ganze Naturanschauung, wie sie uns aus zahllosen Äußerungen seiner Dichtung, seiner Sprüche, seiner wissenschaftlichen Arbeiten, entgegentritt, ist mit „Kantischer Vorstellungsart“ durchaus unverträglich. Für diese ist die Natur keine Realität, die ein eigenes inneres Leben hätte, sondern nur ein riesiges Projektions-

phänomen des Ich, des Geistes, in welchem dieser seine eigene Gesetzmäßigkeit unter dem Bilde einer geordneten Welt anschaut. Über dieser Welt der Erscheinungen und ihrer Gesetzmäßigkeit, welche für uns zugleich die wirkliche Welt bedeutet, weil uns keine andere sinnlich gegeben ist, steht eine übersinnliche Welt, von der wir auf einem völlig verschiedenen, von den Sinnen gänzlich unabhängigen Wege Kunde erlangen; durch die Majestät des Sittengesetzes, jene aus der Sinnenwelt nicht zu begreifende Tatsache, welche in unserem tiefsten Innern Zeugnis dafür ablegt, daß der Mensch Bürger zweier Welten sei. Die erstere, die Sinnenwelt, der Gegenstand unserer Erkenntnis, ist bloße Erscheinung; die andere, die Welt der Ideen, ist wirklich, höchste Wirklichkeit, aber kein Objekt möglicher Erkenntnis. Wir können von ihr nichts „wissen," wir können sie nur „glauben".

Anschauungen dieser Art, ein solcher Dualismus zwischen sinnlicher und intelligibler Welt, wie er sich in den mannigfachsten Verzweigungen durch die ganze kritische Philosophie Kants hindurchzieht, sind Goethe völlig fremd. Sein ganzes Denken ist getragen von der Überzeugung, daß die Natur, wie sie uns sinnlich gegeben ist, ein Ausdruck der höchsten, allumfassenden Realität sei; das Urwesen selbst, kein bloßes Phänomen; sein ganzes Dichten ist begeistert von dem Gefühl der innigsten Verwandtschaft, ja Einheit des Menschen mit der Natur, dem Gefühl der ehrfurchtsvollen Dankbarkeit gegen sie, die ewige Mutter, dem Gefühl der geschwisterlichen Verbindung mit allen ihren Kindern, von den einfachsten Gebilden bis hinauf zum Menschen. Gewiß, auch Goethe hat die Grenzen unseres Naturerkennens oft und oft hervorgehoben. Es erinnert unmittelbar an die Tendenzen der kritischen Philosophie, wenn er dem Forscher Enthaltsamkeit predigt; wenn er warnt, an die Stelle der Probleme „Theorien hinzufabeln", „Phantasiebilder, Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes"; wenn er das Unerklärliche mit einem Bruch vergleicht, der nicht aufgehe: wollte man ihn rein auflösen, so verwirre man das Ganze. Oft zitiert ist der Satz: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." Zweifellos hat in dieser Richtung Kant auf ihn gewirkt, wie er ja selbst bekennt, aus diesem gar manches „zu seinem Haus-

gebrauch“ gewonnen zu haben. Wenn aber Goethe am 17. Oktober 1796, auf dem Höhepunkte des Schiller-Kantschen Einflusses an Jacobi schreibt: „Du würdest mich nicht mehr als einen so steifen Realisten finden; es bringt mir großen Vorteil, daß ich mit anderen Arten zu denken etwas bekannter geworden bin, die ich, ob sie gleich nicht die meinigen werden können, dennoch als Supplement meiner Einseitigkeit zum praktischen Gebrauch äußerst bedarf“ — so gibt uns dies wohl einen sehr deutlichen Wink. Nein, jene anderen Anschauungen konnten nie die seinigen werden; dazwischen stand, was einst Schiller und Körner den „sinnlichen Zug“ in Goethes Philosophie genannt hatten und was Jahre nach Kants und Schillers Tode auf eine geradezu typische Weise bei Goethe durchbrach, als ihm der junge Schopenhauer, eifriger und überzeugter Kantianer, auseinanderzusetzen bemüht war, daß mit dem sehenden Auge auch das Licht aufhören würde zu existieren. „Was?“ sagte er, nach Schopenhauers eigenem Bericht, ihn mit seinen Jupiteraugen anblickend — „Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe!“ „Dieser Goethe“, setzt Schopenhauer hinzu, „war so ganz Realist, daß es ihm durchaus nicht zu Sinne wollte, die Objekte als solche seien nur da, sofern sie vom erkennenden Subjekt vorgestellt werden.“ Hier ist aufs treffendste die Scheidelinie bezeichnet, die Goethe trotz gelegentlicher kritischer Warnrufe vom Kritizismus als System trennt: die tiefe Überzeugung von der objektiven, nicht bloß subjektiven Realität der sinnlich erscheinenden Welt. Sie ist in ihrer Ganzheit ein unendliches Problem für das Erkennen; aber nicht darum, weil dieses überhaupt nirgends an die Realität heranreichte, sondern weil die Realität in der Fülle und Kompliziertheit ihrer Vorgänge über unser beschränktes Auffassen und Denken überall hinausreicht.

Von hier aus wird auch vollkommen verständlich, warum gerade die „Kritik der Urteilskraft“ es gewesen ist, die Goethes Interesse für Kant gewann. Es ist nicht zufällig, daß dieses nämliche Werk auch der Keim ist, aus welchem später Schellings System und namentlich seine Naturphilosophie und sein transzendentaler Idealismus herauswuchsen, die von Goethe mit warmer Begeisterung begrüßt wurden und zu denen er eine entschiedene Hinneigung bekennt. Hier gewann er unschätzbare Belege für

einen Gedanken, der ihm immer teuer gewesen war: den Gedanken der durchgängigen Beseeltheit der Natur. Dieser Hylozoismus — so nennt er selbst seine Denkweise — machte ihn „unempfänglich, ja unleidsam gegen jene Denkweise, die eine tote Materie als Glaubensbekenntnis aufstellte“. Er war der Grund seiner Abneigung gegen den Materialismus des „Système de la Nature“, und unmöglich konnte es ihm entgehen, welche Belebung auch der von ihm hochgehaltene Spinozismus durch die neue Anschauung empfing. Und ganz unzweideutig verrät die oben angeführte Äußerung Goethes über die Wirkung, welche die Kritik der Urteilskraft auf ihn machte, daß es nicht eigentlich der kritizistische Gesichtspunkt war, welchen er sich aneignete, sondern der konstruktive, jener Gedanke, mit welchem Kant selbst am Schlusse dieses Werkes über sich hinaus wies.

Die Betrachtung der organischen Natur schien in einen Widerspruch zwischen der mechanischen und der teleologischen Erklärungsweise auszulaufen. Alle Naturforschung muß bestrebt sein, das organische und bewußte Leben aus dem unorganischen Dasein und seinen Gesetzen abzuleiten. Aber dies Ziel ist unerreichbar. Begreiflich könnte uns die im Organischen erscheinende Zweckmäßigkeit nur als Wirkung einer Intelligenz werden, welche die mechanischen Kräfte der Natur zielstrebig macht. Eine solche Intelligenz ist uns nirgends in der Erfahrung gegeben. Beides scheint sich aufzuheben und unsere Naturerkenntnis in völligem Dunkel zu lassen.

In dieses Dunkel blitzt bei Kant der Gedanke hinein: Wäre es nicht möglich, daß dieser Widerspruch nur ein scheinbarer sei, nur in unserer Auffassung liege? Wäre es nicht möglich, daß in dem uns unbekannten Grunde der Natur der mechanische und der teleologische Zusammenhang in einem einzigen Prinzip vereinigt sind, mag auch unsere Vernunft nicht ausreichen, diesem Prinzip eine Form zu geben? Ich glaube, daß dieser Gedanke, einer der tiefsten, die bei Kant zu finden sind, den Punkt der innersten Übereinstimmung Goethes mit Kant bezeichnet, zugleich freilich den Punkt, wo sie sich schieden. Denn von hier führt der Weg aus dem Kritizismus hinaus zu Giordano Bruno zurück und zur Identitätsphilosophie Schellings hin. Hier wurzelt Goethes Anschauung und Begriff der Gott-Natur, deren grund-

legende Bedeutung für sein Denken durch zahllose Äußerungen poetischer wie prosaischer Art aus allen Perioden bezeugt ist, und diese bildet den schärfsten Kontrast zu dem absolut transzendenten Gottesbegriff des Kantschen Systems, welcher nur moralische aber keine physische Bedeutung besitzt.

Goethe ist kein Philosoph im wissenschaftlichen Sinne gewesen. Aber es hieße ihn verkleinern, wenn man ihn zum Schleppträger einer Philosophie machen wollte, welche trotz ihrer großen Eigenschaften so unverkennbar den Stempel des Ungenügens an sich trägt wie das System Kants. Ein wahrhaft universeller Kopf, hat Goethe auch im Kantianismus die geistige Potenz erkannt, und vieles, was ihm gemäß war, sich angeeignet. Aber Kantianer war er nie, konnte er nie sein. Vor seinem Geiste standen die Umrisse einer Weltanschauung, die er selbst freilich nur dichterisch zu ahnen, nicht wissenschaftlich zu gestalten und methodisch zu erweisen vermochte, zu der sich aber, wenn sie einst im anbrechenden Jahrhundert ihren Prometheus findet, das Kantische System verhalten wird wie Morgennebel zu hellem Sonnenlicht.

9

Hundert Jahre nach Kant

(1897)

Wir sind auf einer Fußwanderung durchs Gebirge. Über die sanfteren bewaldeten Höhen, welche das Tal einfassen, ragt da und dort ein Hochgipfel empor, felsig, zackenreich, mit kühn geschwungener Linie sein Profil in den blauen Grund des Himmels einzeichnend. Neulinge dieser Gegend, forschen wir begierig nach dem Namen des Riesen und prägen uns sein Bild, wie es als ein Wunderbau der Natur vor unserem Auge steht, ins Gedächtnis. Der Berg wirkt wie eine Individualität, ein plastisch Geformtes, wir vermessen uns, ihn aus Hunderten von anderen Gipfeln herauszufinden. Aber jeder Schritt weiter zerstört diese Täuschung. Was kühne Spitze war, wird langgedehnter Grat, was mächtig emporstrebende Linie, sanftgeschwungener Rücken; was uns für das Bild des Berges selbst galt, wird eine zufällige

Ansicht unter vielen anderen, die alle ebenso möglich, ebenso wirklich sind.

Jede Wanderung durch die Welt des Geistes zeigt denselben Vorgang. Nicht bloß die Riesen der Berge, auch die Riesen des menschlichen Denkens und Schaffens wechseln das Antlitz, mit welchem sie uns erscheinen, je nach dem Standorte der Betrachtung, je nach der Raschheit der geistigen Entwicklung. Die Möglichkeit solchen Wechsels selbst ist ein Zeichen geistiger Größe. Vielleicht von allen das sicherste. Es scheidet den tiefen Geist vom flachen. Um ein Bild auf der Fläche kann man nicht herumgehen; es sieht von jedem Standpunkte gleich aus. Der wirklich große Mensch, das weltgeschichtliche Werk scheint unerschöpflich wie die Natur, wie das Leben selbst. Jede Zeit sieht sie mit ihren Augen, im Lichte ihrer Ideen; aber keine wird mit ihnen ganz fertig. Immer geben sie neue Rätsel auf, und immer scheinen sie neue Antworten auf die großen Fragen des Daseins zu geben. Die großen Systeme der Philosophie teilen sich mit den gewaltigsten Schöpfungen der Kunst und mit den heiligen Büchern des religiösen Glaubens in diese unendliche Vielseitigkeit, ja Unzerstörbarkeit der Wirkung. Homer, die Bibel, Plato und Aristoteles — seit zwei Jahrtausenden und darüber liefern sie der Menschheit geistigen Gehalt; jede Generation hat sie anders gedeutet, jede anderes von ihnen empfangen, und wie die ewige Natur selbst stehen sie heute vor uns, geheimnisvoll und herrlich wie am ersten Tage.

Geringfügig ist, damit verglichen, die Spanne Zeit, welche uns von Kant trennt. Unvertilgbar sind freilich die Spuren, welche seine Philosophie dem Denken des ablaufenden Jahrhunderts aufgeprägt hat, nicht nur in Deutschland, sondern in allen Kulturländern, welche dem Einflusse der abendländischen Philosophie zugänglich sind; und gewaltig ist die Literatur, welche sich heute schon um den Königsberger Denker angehäuft hat, das Bild seiner Ideenwelt in hundert verschiedenen Facetten spiegelnd. Ob ihm aber eine derartige Wirksamkeit, welche viele Jahrhunderte überdauert, beschieden sein wird, darüber kann heute auch der Weitestblickende kaum eine begründete Meinung haben. Denn das ist nicht nur von der inneren

Lebenskraft der Kantschen Philosophie, sondern von der allgemeinen Entwicklung unserer geistigen Kultur bedingt, also von Vorgängen, die sich jeder Vorausbestimmung entziehen. Nur eines kann vielleicht mit einiger Sicherheit ausgesprochen werden, weil es aus dem inneren Wesen dieser Philosophie folgt. Kants Philosophie ist ein Vermittlungssystem zwischen Wissen und Glauben. Das Wissen wegzuräumen, um Platz für den Glauben zu bekommen, das hat Kant selbst als sein eigentliches Geschäft bezeichnet. Freilich, das Scheinwissen einer konstruierenden Metaphysik und einen gereinigten Vernunftglauben. Aber doch nur eine durchsichtige Metamorphose des alten Glaubens, und so lange dieser weite Strecken des geistigen Lebens beherrscht, wird auch der Kantianismus seine Vermittlerrolle behaupten.

Irre ich nicht allzusehr, so gehört der Gedanke, diese kulturgeschichtlich bedeutsame Wirkung Kants zu fördern, zu den Motiven für den neuesten Versuch einer nicht für den Fachmann, sondern für die Bedürfnisse der allgemeinen Bildung berechneten Darstellung*). Hinter uns liegt ein Jahrhundert, in welchem Kant zuerst unmittelbar auf die Gestaltung der Hauptsysteme deutscher Philosophie eingewirkt und das Denken so verschiedener Naturen wie Fichte, Herbart, Schopenhauer befruchtet hat, in welchem dann seine Gestalt hinter den Epigonen, welche ihn zeitweilig fast verdunkelt hatten, wieder hervortrat und Kant sozusagen „neuentdeckt" wurde, um hier der kritischen Abwehr gegen die materialistischen Neigungen des Zeitalters zu dienen, dort Gegenstand der sorgfältigsten historischen Spezialforschung zu werden. Nach einem Jahrhundert, das dergestalt vom Namen und Geist Kants erfüllt ist, darf der Gedanke, dem deutschen Volke als abgeklärtes Ergebnis dieser Arbeiten, ein jedermann zugängliches Gesamtbild seiner geistigen Persönlichkeit zu geben, so berechtigt wie glücklich heißen. Nicht als ob er uns in Kronenbergs Buch zum erstenmale entgegenträte. Die hundertste Wiederkehr der literarischen Marksteine im Leben Kants, der Veröffentlichung seiner großen kritischen Hauptwerke, namentlich der „Kritik der reinen Vernunft" im Jahre 1881, haben

*) Kant. Sein Leben und seine Werke. Von Dr. M. Kronenberg. München 1897 [4. Aufl. 1910].

Anlaß zu zahlreichen, mehr oder minder weit ausgreifenden Darlegungen gegeben, über welche seinerzeit Kuno Fischer (im dritten Hefte seiner „Philosophischen Schriften") berichtet hat. Und desselben Verfassers große Darstellung der Kantschen Philosophie im dritten und vierten Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie" ist trotz gewisser, ihr oft genug vorgerückter Schwächen vermöge ihrer wunderbaren Durchsichtigkeit doch wohl diejenige, welche sich am meisten Freunde und Leser außerhalb der Fachwissenschaft zu erwerben und zu erhalten gewußt hat. Aber welche Aufgabe in unserer von Lesestoff überfüllten Zeit, zwei starke Bände zu bewältigen, um in die Gedankenwelt eines einzigen Mannes einzudringen! Der Versuch einer Lösung, welche größere Übersichtlichkeit mit gleicher Klarheit verbindet, liegt nahe genug, und auch er darf, indem er die Jahreszahl 1897 trägt, eine säkuläre Bedeutung beanspruchen. Denn auch das Jahr 1797 ist in Kants Leben bedeutungsvoll. Es bezeichnet den völligen Abschluß seiner produktiven Tätigkeit; es ist, wenn ich so sagen darf, das Jahr seines geistigen Todes. Kronenberg ist mit begeistertem Herzen, literarischem Geschick und hinreichender philosophischer Ausrüstung an die Aufgabe herangegangen, Kant und seine Philosophie volkstümlich zu machen, ihn vor dem allgemeinen Bewußtsein als den Typus des Weisen im Sinne unserer modernen Kultur, „als den wahren Praeceptor Germaniae", ja als „Lehrer der ganzen Menschheit" erstehen zu lassen. Er zeigt ihn uns wurzelnd an einer Grenze, welche zwei feindliche Gebiete scheidet, den Pietismus und die Aufklärung, und die Stoffe für den Aufbau seines geistigen Wesens aus beiden holend, um sie später beide zu versöhnen. Er weiß die Idylle dieses Forscherlebens als das äußere Abbild einer Philosophie erscheinen zu lassen, welche alle Erkenntnis auf kritisch gereinigte Begriffe und alles Handeln auf klare, festbestimmte Grundsätze zurückzuführen bemüht ist, und er versteht durch viele anmutige kleine Züge jenen Eindruck der Pedanterie, des allzu regelrecht Abgezirkelten zu mildern, welchen dies Leben bei allem Ernst und aller Würde so leicht hervorbringt. Er führt einige der wichtigsten Teile des Kantschen Systems, seine Erkenntniskritik, die Ethik, die Religionsphilosophie und die Ästhetik, darstellend vor und zeigt überall das glückliche Be-

streben, sich bei diesen schwierigen Gegenständen von den Fesseln der Schulsprache zu befreien und den Gedanken des Philosophen die Wendung zu geben, durch welche sie unserer heutigen Betrachtungsweise am nächsten kommen.

Trotz dieser Vorzüge kann ich mich eines gewissen Unbehagens vor dem Buche nicht erwehren. Vielleicht ergeht es anderen Lesern ebenso, und vielleicht ist es möglich, die Gründe dieses Unbehagens mit einem Worte auszusprechen. Kronenberg ist zu sehr Kantianer, um seine Aufgabe ganz so lösen zu können, wie es den heutigen Bedürfnissen gemäß wäre. Aber kann es denn ein höheres Lob geben? Kant im eigenen Geist gedeutet, aus sich selbst erklärt auf Grund der historischen Forschung eines halben Jahrhunderts! Für denjenigen, der nur Historiker sein will, gewiß. Aber wer einen Denker der Vergangenheit nicht bloß als historisches Objekt, sondern als Bildungsmittel für die lebendige Gegenwart ansieht, der sollte doch wohl kenntlich machen, an welchen Punkten die Zeit über ihn hinausgeschritten ist. Der Vortrag von Lehren, welche durch die Autorität eines großen Namens gedeckt sind, aber mit den führenden Gedanken der Gegenwart nicht im Einklang stehen, wirkt für allgemeine Bildungszwecke nur verwirrend. Bei aller Achtung vor der Größe Kants muß es doch gesagt werden: seine Philosophie erwuchs aus einer ganz bestimmten historischen Situation, und diese Situation ist heute von Grund aus verändert. Die Kantsche Vernunftkritik hat ein doppeltes Ziel: sie wollte die konstruktive Metaphysik unmöglich machen, und sie wollte den, wie es Kant schien, allzu radikalen Skeptizismus widerlegen, welchen der Schotte David Hume dieser Metaphysik entgegengestellt hatte. Der Wert der Lösung, welche diese beiden Aufgaben durch Kant empfangen, ist sehr ungleich. Die Niederlage der Metaphysik war eine entscheidende. Daß es keine Erkenntnis des Wirklichen aus „reinen Begriffen" gibt, daß alles Denken nur leeres Stroh drischt, wenn es die Erfahrung nicht nur zu bearbeiten, sondern zu ersetzen unternimmt, daß wir ins Bodenlose geraten, sobald wir den sicheren Grund der Anschauung und Beobachtung verlassen: dies ist eine Überzeugung, die sich in dem Jahrhundert nach Kant unwiderstehlich Bahn gebrochen hat, obwohl sie tiefgewurzelten Neigungen der Menschheit widerspricht und obwohl immer wieder Leute des verschiedensten geistigen Schlages

sich nicht nur auf die Zehen, sondern auf die künstlichen Stelzen stellen, um wenigstens da und dort über die Mauer zu blicken, die unseren menschlichen Horizont nun einmal begrenzt. Der Angriff auf den Skeptizismus Humes endete damit, daß Kant in die Grube, die er jenem gegraben, rettungslos selber versank. Denn das ist doch schließlich der tiefste Sinn des Kantschen Kritizismus, daß es nicht nur kein Wissen vom Unerfahrbaren gibt, sondern daß auch unsere sogenannte Erfahrungserkenntnis streng genommen nichts erkennt, sondern nur eine Selbstbespiegelung des Ich ist; des Ich nicht als Individuum, sondern als Gattung; eine notwendige, durch unsere geistige Organisation bedingte, aber doch auf keinen Fall mehr. Alle Erkenntnis, so denkt Kant mit dem gesunden Menschenverstand, beruht auf dem Zusammenwirken der Objektwelt, der Dinge, mit einem intelligenten Subjekt. In diesem Zusammenwirken — so hatte der Empirismus der Aufklärungsphilosophie gelehrt — verhält sich die Intelligenz vorwiegend rezeptiv. Erkennen ist ein geduldiges Aufspüren und Verdeutlichen der Beziehungen, welche uns in den Dingen sozusagen vorgedacht sind. In diesem Zusammenwirken — so lehrt nun Kant — ist die Intelligenz überwiegend aktiv, schöpferisch. Aus ihr stammt alles, was Form und Beziehung in unserer Erkenntnis ist. Die räumliche Form der Erscheinungen, ihr Nacheinander in der Zeit, jene ständigen Aggregate verschiedener Eindrücke, die wir Dinge mit Eigenschaften nennen, die Wechselwirkung der Dinge mit einander. Denkt man die Intelligenz weg, so bleibt nichts übrig als ein form- und gestaltloses Chaos von qualitativ verschiedenen Eindrücken, wie sie unsere Sinne liefern, und das Gefühl, daß wir diese Eindrücke nicht selbst hervorbringen, sondern kraft einer unbekannten Notwendigkeit von ihnen affiziert werden. Der Geist sollte in seine Rechte eingesetzt werden, sich selber wiederfinden: dies ist so gründlich geschehen, daß die Welt, die Realität, darüber in Verlust zu gehen drohte.

In dieser Umkehrung der Betrachtungsweise des Empirismus sah Kant selbst sein eigentliches Verdienst, seine „kopernikanische Tat“ im Bereich der Geisteswissenschaft, und er faßte sie in den paradoxen Satz: Er glaube gezeigt zu haben, „daß nicht unsere Begriffe sich nach den Dingen, sondern die Dinge nach unseren

Begriffen richten". Das mögen wir heute in einem gewissen Sinne von der menschlichen Technik gelten lassen; aber werden wir von Erkenntnis sprechen dürfen, wo ein derartiges Verhältnis vorliegt? In der Tat steht die Sache so, daß Kants Auffassung völlig unhaltbar geworden ist. Ihre Stützen sind für die ungeheure Last des zu Beweisenden viel zu schwach. Auch heute noch ist die Bestimmung des relativen Anteils, welchen der objektive und der subjektive Faktor an unserer Erkenntnis haben, ein Problem für die Wissenschaft. Aber wir können nicht mehr mit Kant den Knoten zerhauen: hier die Intelligenz, dort das Chaos. Ist die Intelligenz, „die reine Vernunft", um mit Kant zu reden, denn vom Himmel gefallen? Oder sind nicht vielmehr alle Formen, deren sie sich zur Gestaltung des Rohmaterials unserer Erfahrung bedient, Produkte der Entwicklung? Erzieht nicht sozusagen die umgebende Welt mit der ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeit langsam, aber sicher unsere Gedanken zu strengerer Ordnung und Folgerichtigkeit? Wenn wir das Denken des Kulturmenschen mit dem der Naturvölker vergleichen — werden wir da zweifeln, daß die Ordnung nicht vom Menschen in die Natur, sondern umgekehrt von der Natur in den menschlichen Geist hineingetragen wird; daß unser Denken nicht der gestaltende Herr der Natur, sondern im besten Falle ihr gelehriger Schüler ist, der an ihr emporwächst und dem sie, wie viel er auch gelernt haben mag, mit immer neuen Aufgaben, neuen Rätseln gegenübersteht? Auch die sogenannten „Stammbegriffe des Verstandes", in denen Kant das bleibende Gerüst unserer Intelligenz erblickt, haben eine Geschichte. Kant war darin der echte Sohn des Aufklärungszeitalters, daß ihm dieser Gedanke nie gekommen ist. Wie der ganze Rationalismus, nimmt er ganz unbefangen das Ergebnis seiner Analyse als gültig für den Menschen überhaupt. Für uns aber gibt es keine Kritik der Vernunft mehr ohne Beihilfe der Geistesgeschichte und Ethnologie. Und wir können noch einen Schritt weiter gehen. Auch jene sinnliche Organisation, durch welche wir in Verkehr mit der uns umgebenden Welt treten, ist ja kein fremder Gast auf dieser Erde, sondern das eigenste Gewächs der Natur, das Kind ihrer Stoffe und Kräfte. Im steten Zusammenwirken mit den es umspielenden Reizen herangewachsen, hat auch das organische Leben in immer höherem

Grade die Fähigkeit erlangt, Naturvorgänge in Innenzustände, in Empfindungen zu verwandeln. Und eben wegen dieses genetischen Zusammenhanges muß eine gesetzmäßige Beziehung zwischen Reiz und Empfindung da sein, welche uns gestattet, das, was in der Empfindung zum Bewußtsein kommt, nicht als eine bloße Phantasmagorie, sondern wenigstens als ein Symbol der Wirklichkeit zu betrachten, als einen Schein, welcher die Hindeutung auf das Sein enthält.

Wer auf dem Boden des Evolutionismus in den Geisteswissenschaften steht, für den wird trotz alles Scharfsinnes, den man im einzelnen bewundern mag, die ganze Methode der Vernunftkritik ebenso hinfällig, wie ihre Ergebnisse sind. Nicht in Kants verkünstelter Konstruktion, seiner völligen Trennung von Form und Stoff der Erfahrung, seiner Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit des Idealen und Realen — nicht da wird man den wahren Kopernikanismus sehen, sondern in dem Einbruch des Entwicklungsgedankens in die Geisteswissenschaft, welche im 19. Jahrhundert erfolgt ist. Noch ist kaum mehr im Zuge als die Anfänge der Stoffsammlung unter diesem neuen methodischen Gesichtspunkte. Aber es vergingen ja auch fast anderthalb Jahrhunderte, ehe auf Kopernikus Newton zu kommen vermochte.

Dieselbe zeitgeschichtlich bedingte Einseitigkeit, dieselbe Unfähigkeit zu historischer Betrachtung ist auch in Kants Ethik nicht zu verkennen. Wie sehr man das schlichte Pathos bewundern mag, mit welchem Kant den Ernst und die Hoheit des Pflichtgedankens vortrug und den guten Willen als den einzigen und höchsten Gegenstand sittlicher Wertschätzung pries: es ist heute doch kein Geheimnis mehr, daß auch die praktische Vernunft bei ihm vom Himmel fällt, wie die theoretische; daß Kant seinen „kategorischen Imperativ" nur sehr unzulänglich zu begründen vermag und daß man hier noch schmerzlicher als auf erkenntniskritischem Gebiete jedes Verständnis für die Genesis der moralischen Gesetzgebung vermißt. „Ein Engel zusammengekettet mit einer Bestie", so hat man nicht unzutreffend das Bild bezeichnet, welches Kant vom wollenden und handelnden Menschen entwirft. Hier das System menschlicher Gefühle und Triebe, die alle entweder direkt zum Bösen führen oder doch sittlich gleichgültig sind; und dort ein starres Vernunftgebot, welches

nicht aus unseren natürlichen Anlagen herauswächst, sie veredelnd, läuternd, sondern sich mit seinen Forderungen in unbedingten Gegensatz zu ihnen stellt; denn diese sollen erfüllt werden, nicht weil dadurch Glück und Wohlfahrt gesteigert, nicht weil dadurch ein vollkommenerer Zustand des Einzelnen wie der Gesellschaft herbeigeführt würde, sondern nur damit der „Allgemeinheit des Vernunftsgesetzes" Genüge geschehe. Hier bricht der Dualismus, welcher das ganze System durchzieht, ganz unverhüllt hervor. Der Mensch ist ein Bürger zweier Welten: der Vernunftwelt und der Sinnenwelt. Die Vernunftwelt zu erkennen, ist seinen blinden Maulwurfsaugen unmöglich. Aber von ihrem Dasein gibt es einen unverbrüchlich redenden Zeugen in ihm selbst: die Stimme des Gewissens, das Sittengesetz. Dies ist der Gott in unserem Busen, der sich verkündet, auch wenn die ganze Natur stumm von ihm ist. Hüten wir uns, daß der Lärm des Weltgetriebes um uns her diese zartere, heiligere Stimme nicht übertöne; daß uns das vielgestaltige Dasein, welches wir Wirklichkeit nennen, jenes innere Licht nicht trübe. Denn nicht Erkennen, sondern Handeln ist unsere wahre Bestimmung; alle unsere Erkenntnis ist nichtig und hohl, Gutsein allein ist die Wahrheit und das Ziel.

Für den Kenner der Geistesgeschichte sind das keine fremden Klänge. In ihnen kündigte sich einst bei Plato der erste Rückschlag gegen die Erkenntnisfreudigkeit der älteren griechischen Naturwissenschaft und Philosophie an, die erste Vorahnung der asketischen Weltansicht des Christentums, welche das Wissen geringschätzen zu dürfen glaubt „um des Heiles willen". Und sollte es zu kühn sein, zu behaupten, daß sich ganz ebenso in Kant die religiöse Reaktion gegen die Aufklärung ankündigt, welche das 19. Jahrhundert erfüllt? Die Abneigung Goethes, den wir heute als das große Vorbild einer zugleich universellen und einheitlichen Weltanschauung verehren, gegen den Kantischen Geist hatte hier ihre letzten Gründe, und selbst Schiller mußte ihm gegenüber bekennen, „wie in Luther, so sei auch in Kant etwas, das an einen Mönch erinnere, der sich zwar sein Kloster geöffnet habe, aber die Spuren desselben nicht ganz an sich vertilgen könne". Ganz in diesem Sinne muß auch die Rückwanderung der aus der theoretischen Philosophie Kants vertriebenen religiösen Meta-

physik in seine praktische Philosophie verstanden werden. Dies geschieht unter einer Verkleidung, in der Form des Postulates. Unter „Postulaten" versteht die Kantsche Philosophie theoretische Annahmen wie: das Dasein Gottes als Lenkers der Weltordnung, die Freiheit des Willens vom Kausalgesetze, die Unsterblichkeit der Seele — Gedanken, welche theoretisch unbeweisbar sind, aber eine förderliche Wirkung auf das praktische Verhalten, auf das sittliche Leben des Menschen auszuüben vermögen und deswegen für wahr genommen werden. Wir wissen nicht, ob es Derartiges in Wirklichkeit gibt; aber wir sollen handeln, als ob diese Gedanken Realitäten wären.

Ich habe vorhin den Kantianismus ein Vermittlungssystem zwischen Glauben und Wissen genannt. Diese Seite desselben liefert den Beweis dafür. Es war Kant mit seinem sittlichen Vernunftglauben vollkommen ernst, ja seine Begründung das Hauptziel seiner späteren Philosophie. In dem „Alleszermalmer", wie ihn die Zeitgenossen nannten, lebte das Kindergemüt einer tiefgläubigen Mutter. Der Glaube sollte auf ein Fundament gehoben werden, wo kein Fortschritt des Wissens, kein Zweifel, keine philosophische Revolution ihm mehr ankonnte: auf die unzweifelhaften Tatsachen des sittlichen Bewußtseins. Dieser Versuch, zwischen Glauben und Wissen eine Demarkationslinie zu ziehen und dadurch eine Garantie für das Glaubensgebiet zu gewinnen, hat, namentlich im deutschen Protestantismus, außerordentlich nachgewirkt. Zwei der einflußreichsten theologischen Richtungen, die Schule Schleiermachers und die Schule Albrecht Ritschls, stehen unter seinem Zeichen, und die furchtbare Gefahr, welche die Hegelsche Theologie mit ihrem Versuche einer Rationalisierung des Glaubensinhaltes heraufbeschwor, indem sie Geister wie Strauß und Feuerbach erweckte und dann nicht mehr zu bannen vermochte, schien jenen Bemühungen Recht zu geben. Zweifellos ist auch heute noch gewissen Bedürfnissen mit einer solchen Vermittlung gedient; aber an eine wirkliche Lösung des Konflikts zwischen Glauben und Wissen reichen sie doch nicht heran. Eine einheitliche Weltanschauung wird sich gegen sie sträuben. Und unser praktischer Idealismus braucht darum nicht zu kurz zu kommen, auch wenn wir unter einer Idee oder einem praktischen Postulate etwas wesentlich anderes

verstehen als Kant: ein noch nicht Wirkliches, aber Mögliches, das Wert für die Menschheit hat und an dessen Verwirklichung wir die Kraft unseres Wollens und Denkens setzen. Das Regnum hominis, wie es einst Bacon und Hobbes ihren Zeitgenossen als Strebensziel der kommenden Jahrhunderte verkündeten, die auf Wissen begründete Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte; die Herrschaft des Menschen über sich selbst, das heißt die vollkommene sittliche Durchbildung der Gesellschaft und des Staates und damit auch die größtmögliche Vollkommenheit der einzelnen, die nur in diesen Gemeinschaftsformen die Vollendung ihres persönlichen Daseins finden können; endlich die Herstellung einer vernünftigen Friedensordnung unter den Völkern und Staaten: das sind wahre praktische Ideen, die darum noch keineswegs transzendent sind, weil sie in keiner Wirklichkeit aufgewiesen werden können, ja weil wir gar nicht wissen können, ob sie nicht überhaupt am Ende einer unendlichen Reihe liegen. Denn sicherlich gibt es eine relative Annäherung ans Ziel. Wenn die Erfolge, welche wir heute in der Leitung der Naturkräfte errungen haben, weit über das hinausreichen, was jenen ersten „Utilitariern" erreichbar schien, so dürfen wir an der Hoffnung festhalten, daß dereinst unserer sozialen Technik auch Aufgaben lösbar sein werden, die heute nur in der phantastischen Gestalt der Utopie bearbeitet zu werden pflegen. Auch Kant sind diese Gedanken nicht fremd, wie manche der kleineren Schriften, namentlich die „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und der Entwurf einer Gesetzgebung „Zum ewigen Frieden" beweisen. Aber er hat sie mehr gelegentlich ausgesprochen; auf die Gestaltung seiner Weltansicht haben sie nicht bestimmend eingewirkt. Ich vermöchte mir eine Darstellung Kants zu denken, welche aus seinen so mannigfaltigen und vielverschlungenen Gedanken dasjenige hervorhöbe, wodurch er der Aufklärung und dem modernen Monismus wesensverwandt ist. Dieser geistige Koloß zeigt eben ein verschiedenes Gesicht, je nach dem Tale, in dem man lebt und ihn zu betrachten gewohnt ist. Ich lebe in einem anderen Tale als Kants neuester Darsteller.

10

Kant

Zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages

(1904)

Am 12. Februar 1804 starb im fernsten Osten Deutschlands, zu Königsberg, Immanuel Kant, schon damals weit über die Grenzen des preußischen Staates hinaus als führender Geist, als der Stolz der deutschen Philosophie anerkannt und von einer rasch über die deutschen Universitäten sich ausbreitenden Schule gefeiert. Wenige Wochen vorher (18. Dezember 1803) war sein Landsmann J. G. Herder, zwanzig Jahre jünger als Kant, aus dem Leben geschieden, ein Geist von völlig anderem Gepräge, aber seine Spuren nicht minder tief dem deutschen Wesen eingrabend. Hätte das vor Jahrhunderten unter so heißen Kämpfen germanisierte Gebiet dem deutschen Volke nichts weiter geschenkt als diese beiden erlesenen Männer, die zusammen fast das geistige Universum ihrer Zeit umspannen — es hätte reichlich seinen Anteil an der deutschen Kultur geleistet und alle Opfer vergolten, die seine Gewinnung und Behauptung gekostet. Schier unermeßlich sind die Anregungen, die von diesen beiden ausgegangen; Wissenschaften und Kunst spürten ihren belebenden Hauch, und zu einer Zeit, wo dem deutschen Volke die tiefste Erniedrigung im politischen Sinne erst noch bevorstand, erwuchs ihm an diesen Männern ein dem Deutschen seit den Tagen des Dreißigjährigen Krieges fremd gewordenes Gefühl zu neuer Stärke: Das Bewußtsein der geistigen Eigenart, der inneren Selbständigkeit, welches zehn Jahre nach dem Tode dieser Propheten den Freiheitskämpfern die Waffen in die Hand drückte und die trotzige Begeisterung im Herzen entflammte.

Langsam war der Lebenslauf in die Höhe gegangen, der am 12. Februar 1804 sein äußeres Ende fand, nachdem schon seit dem Beginn des neuen Jahrhunderts ein stetiges Sinken der körperlichen und geistigen Kräfte angezeigt hatte, daß der Organismus, der so Ungeheures zu leisten vermochte, erschöpft war. Dieser Lebenslauf spiegelt die Entwicklung des deutschen Volkes in dem Jahrhundert zwischen dem Tode Leibnizens und dem Tode Kants: aus der kümmerlichen Enge kleinster, gedrücktester

Verhältnisse zu einer geistigen Universalität, für die es keine Schranken in Raum und Zeit mehr gab. Der sehnsüchtige Seufzer Fausts: „Ach, zu des Geistes Flügel wird so leicht kein körperlicher Flügel sich gesellen“ — jener Zeit aus der Seele gesprochen, wird erst ein Jahrhundert später aus einem Traum zur Wahrheit. Kant hat Königsberg niemals verlassen, ausgenommen jenes Jahrzehnt, während dessen er auf den Gütern ostpreußischer Adeliger als Hauslehrer tätig war. Aber auch diese Familien, wie namentlich die Grafen Keyserling, pflegten einen großen Teil des Jahres in Königsberg zuzubringen. Im Jahre 1755 hatte er sich an der Universität zu Königsberg habilitiert; aber erst nach fünfzehn Jahren unbesoldeter Lehrtätigkeit vermochte er in das Ordinariat für Philosophie vorzurücken. Die preußischen Staatsfinanzen, durch die Kriege Friedrichs des Großen aufs äußerste erschöpft, hatten die Einziehung aller Extraordinariate erforderlich gemacht. Auch in der inneren Entwicklung des Philosophen bedeutet das Jahr 1770, in welchem er zur Professur gelangt, einen Wendepunkt. Damals schrieb er, um sich nach dem Universitätsbrauche im Professorenkollegium zu habilitieren, jene lateinische Abhandlung über den Begriff der Form in der Anwendung auf Sinnlichkeit und Verstand, welche die ersten Andeutungen seiner späteren kritischen Philosophie enthält. 1781 trat diese mit der „Kritik der reinen Vernunft“ hervor, das Produkt elfjähriger geistiger Sammlung und intensivsten Denkens — niedergeschrieben in der unglaublich kurzen Zeit von einigen Monaten, eine Raschheit der äußeren Gestaltung, welche manche auffallende Mängel des Stiles, gewisse Wiederholungen, ja selbst Widersprüche des tiefsinnigen Werkes erklärt. Und nun folgten Schlag auf Schlag die Anwendungen des hier gewonnenen kritischen Grundgedankens auf Ethik, Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie, auf Ästhetik und Religionsphilosophie, überall umgestaltend wirkend, überall auch als konstruktives Prinzip sich bewährend, das etwas verflachte Denken der deutschen Aufklärung durch größere Probleme vertiefend und die deutsche Schulphilosophie des Wolffianismus mit neuem Inhalt erfüllend. Kant war 66 Jahre alt, als diese so

fruchtbare glänzende Epoche seines Lebens begann. Es wird nicht leicht sein, in der Geschichte des geistigen Lebens einen

ähnlichen Fall ausfindig zu machen. Die höchste geistige Leistung, die einem Leben gegönnt war, in einem so späten Zeitpunkte, in welchem für die meisten Menschen schon das Greisenalter begonnen hat, hervortretend! Vielleicht darf man manche Eigentümlichkeiten, ja, sagen wir offen, manche Schwächen dieser Leistung, einen Zug der Pedanterie, einen Rest von Zaghaftigkeit gegenüber überkommenen Vorstellungen, über die Kant eigentlich hinausgewachsen war, auf Rechnung des Umstandes schieben, daß das herrliche Geistesgewächs seiner Philosophie erst so spät zur Reife kommen konnte.

In den zwei Dezennien, die zwischen dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ und dem Abschluß seiner akademischen und literarischen Tätigkeit liegen, hat Kant das Höchste erreicht, was dem tätigen Menschen zu erleben vergönnt ist: das Vollgefühl der eigenen Kraft, eine den inneren Bedürfnissen entsprechende äußere Stellung, die Bewunderung der Zeitgenossen und das Bewußtsein einer weithin sich verbreitenden Wirkung. Schon 1787 war Kants Philosophie durch die Berufung Karl Leonhard Reinholds nach Jena in diesen Mittelpunkt des geistigen Lebens in Deutschland getragen worden. Reinholds „Briefe über die Kantsche Philosophie“ (zuerst im „Deutschen Merkur“, nicht lange darauf vermehrt und umgearbeitet als Buch erschienen) machten den ersten und für jene Zeit erstaunlich glücklichen Versuch, den schwierigen Gedankengang Kants zu popularisieren. Mit noch größerem Rechte und in einem tieferen Sinne als Wolff um die Mitte des 18. Jahrhunderts durfte Kant sich als Praeceptor Germaniae fühlen. Aber freilich, seine Philosophie fiel auf einen Boden von ganz anderer Empfänglichkeit und gesteigerter Regsamkeit. Und so ist Kant auch jenes Schmerzliche nicht ganz erspart geblieben, das manchmal selbst die Größten an die Schranken der Individualität gemahnt: bei Lebzeiten schon den Schritt der über ihn hinausgehenden Entwicklung wahrnehmen zu müssen. Ich denke dabei nicht an Herder. Seine im Gedanken oft sehr tiefgründigen und manche gewichtige Bedenken der heutigen Philosophie gegen Kant vorwegnehmenden, in der Form gehässigen und nörgelnden Einwendungen, wie er sie in der „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ und in seiner „Kalligone“ niederlegte, sind erst in den Jahren

1799 und 1800 hervorgetreten. Sie haben, um mit Goethe zu reden, „den Alten zu Königsberg auf seinem Dreifuß nicht mehr erschüttert". Es bestand überdies gar kein inneres Verhältnis zwischen Herder und Kant. Anders war es mit Schiller und Fichte. Beide waren warme Bewunderer Kants. Beide hatten sich in seinen Gedankenkreis aufs tiefste eingelebt. Schillers philosophische Abhandlungen, Kantische Gedanken in die schönste deutsche Prosa umgießend, öffneten dem Philosophen die Pforten der klassischen Nationalliteratur; Fichtes erste Schrift „Kritik aller Offenbarung", durch Zufall anonym erschienen, wurde allgemein für Kants Religionsphilosophie gehalten, die damals mit Ungeduld erwartet wurde. Aber wie Schiller den mönchischen, den unkünstlerischen Zug in Kants Ethik, so hat Fichte den inneren Widerspruch in Kants Lehre von der Realität, im Begriffe des Dinges an sich, scharfsinnig bemerkt. Beide Male hat Kant sich unwillig abgewendet. Er hat nicht geahnt, als er in seiner ablehnenden Erwiderung an Fichte verlangt: man möge seine Schriften nach ihrem Wortlaute und nicht nach einem angeblich in ihnen enthaltenen Geiste verstehen, daß gerade dieser von Fichte in ihn „hineingetragene" Geist die Richtung bezeichne, in welcher sich die deutsche Philosophie zunächst weiter bewegen und zu ihrer glanzvollsten Entwicklung gelangen würde.

Es ist heute vielfach üblich, auch im Kreise derer, welche Kant nahestehen, diese Entwicklung, welche im absoluten Idealismus Hegels kulminiert, mit einer gewissen Geringschätzung zu betrachten: als eine Art Rückfall von der kritischen Philosophie Kants in die Unarten und Maßlosigkeiten der älteren Metaphysik, der Kant doch den Garaus zu machen glaubte. Ich bin aufgewachsen mit einer anderen Anschauung: der Bewunderung der inneren logischen Konsequenz, welche in diesem Gedankengange liegt, und der universalen geistigen Bildungen, zu welchen er geführt hat. Und mehr und mehr befestigte sich mir die Überzeugung, daß jene Männer keine Phantasten, sondern feine logische Köpfe waren und daß sie von den Prämissen aus, die Kant gegeben hatte, richtig weiter rechneten. Wenn uns heute die Ergebnisse, zu denen sie gelangten, unannehmbar, gewagt, ja fast absurd erscheinen wollen — sollte man nicht vermuten dürfen, daß der Fehler schon im Ansatze steckte? Daß gewisse

Grundgebrechen der Kantschen Philosophie hier nur in riesenhafter Vergrößerung hervortraten? Wenn die sogenannte „Erfahrung“ fast ganz ein Projektionsphänomen des Geistes ist; wenn wir die Welt, die wir nach der Meinung des naiven Bewußtseins anschauen und erkennen, im philosophischen Sinne vermöge der Tätigkeit unserer sinnlich-geistigen Organisation selber schaffen — ist dann der Gedanke so sonderbar, so ausschweifend, daß es eine absolute Erkenntnis geben könne, daß es möglich sein müsse, diese Welt wenigstens ihrem allgemeinsten Zusammenhang nach vollständig zu rationalisieren, ihr logisches Knochengerüst bloßzulegen?

Vergessen wir auch nicht, daß es die Kantsche Philosophie mit diesen ihren spekulativen Verzweigungen und Gipfelpunkten gewesen ist, welche zuerst die bewundernden Blicke des Auslandes auf sich gezogen und die deutsche Philosophie zum Range einer selbständigen geistigen Macht erhoben hat. Denn Viktor Cousin, welcher nach dem Abschlusse der napoleonischen Ära den Spiritualismus in Frankreich neu begründet, auf einem Fundament, das sich selbst über den Zusammenbruch von 1870 hinaus für den akademischen Schulbetrieb der Philosophie in Frankreich haltbar erwies, ist von Hegel mindestens ebenso stark beeinflußt wie von Kant. Und ebenso ist es in England, der alten Heimat des Empirismus, welche sich am längsten gegen das Eindringen des Kantschen Geistes gesträubt hat. Der kritische Idealismus, welcher dort in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erwachsen ist, führt ganz ebenso auf Hegel wie auf Kant zurück. Stirling, der Übersetzer und Kommentator der „Kritik der reinen Vernunft“, ist zugleich der Verfasser des Buches „The Secret of Hegel“, des ersten Versuches, die Gedanken dieses Systems und seine so schwierige technische Terminologie in englischer Sprache wiederzugeben. Edward Caird, der Urheber einer umfassenden zweibändigen Darstellung der gesamten Kantschen Philosophie, welche den Vergleich mit keiner deutschen zu scheuen hat, sehr viele deutsche Arbeiten aber weit übertrifft, hat im Jahre 1890 die berühmten Gifford-Lectures über die Entwicklung der Religion gehalten, welche mit allen grundlegenden Gedanken in Hegels Religionsphilosophie wurzeln. Thomas Hill Green, vielleicht die eindrucks-

vollste, wirksamste Gestalt des neu-englischen Idealismus, würde nur sehr unzureichend charakterisiert, wenn man ihn „Neu-Kantianer" heißen wollte, da auch seine Lehre vom universalen Bewußtsein, obwohl in Kant wurzelnd, doch ebenso sehr auf Fichte und Hegel zurückweist. Die Entwicklung des englischen Idealismus im 19. Jahrhundert, aus dessen reicher Literatur hier nur einige der meist hervortretenden Namen angeführt werden konnten, knüpft eben durchaus an die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel als ein geistiges Ganzes an und versucht, dieselbe nur in bezug auf Form und Methode zeitgemäß umzugestalten.

Ganz anders in Deutschland. Dort ist zu Ende der sechziger Jahre eine Art Abbruch der diplomatischen Beziehungen, wenn ich so sagen darf, zu dem spekulativen Idealismus erfolgt. Man gab die Parole aus: „Zurück auf Kant!" Das hieß doch wohl, man glaubte sich in eine Sackgasse geraten und wollte sich an dem gefährlichen Kreuzungspunkte aufs neue orientieren. Wenn man sich an diesem Kreuzungspunkt nur noch ein wenig weiter umgesehen hätte! Wenn man sich nur nicht der verhängnisvollen Täuschung hingegeben hätte, jene Entwicklung von Kant allein aus, durch sorgfältigstes historisches Studium bis in alle Einzelheiten hinein, korrigieren zu können! Wenn man doch vor allem jene anti-kantische Unterströmung oder Nebenströmung der deutschen Philosophie beachtet hätte, die schon zu Kants Lebzeiten mit Herder einsetzt, in Fries' „Neuer Kritik der Vernunft" zu einer sehr bedeutenden Leistung sich erhebt, in Beneke einige der verwundbarsten Stellen des Kantianismus aufdeckt und mit Feuerbach und seiner völligen Umkehrung des spekulativen Begriffs der Realität nicht nur den zunächst angegriffenen Hegel, sondern auch seine logische Wurzel in Kant trifft. Diese ganze Seite der so reichen deutschen Gedankenentwicklung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts — welche man die psychologische Richtung im Gegensatze zur transzendentalen oder erkenntnistheoretischen nennen kann — ist in der Hast jenes philosophischen Rückzuges auf Kant übersehen oder als wertloses Gepäck beiseite geworfen worden. Sehr mit Unrecht, wie mich dünkt. Der echte, der historische Kantianismus — ein Übergangssystem im höchsten Sinne des

Wortes — befindet sich in einer unhaltbaren Situation: er krankt an inneren Widersprüchen, die schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts von Jacobi und Fichte, von G. E. Schulze und Schopenhauer vollkommen klar erkannt worden sind und auf dem Boden des Kantschen Systems selbst nicht aufgehoben, sondern nur verschleiert werden können.

Darum gibt es von Kant aus nur zwei Wege. Der eine heißt: Kant beim Worte nehmen und konsequent zu Ende denken. Das ist die Richtung, in der Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel und jene englischen Idealisten der Gegenwart gegangen sind. Um sie einzuschlagen, muß man den Mut zur Metaphysik besitzen und logisch schwindelfrei sein. Der andere heißt: Kant in seinem Grundgedanken, in seinem Begriff von der Erfahrung, von der Realität, vom Wesen der Erkenntnis, bezweifeln, angreifen und an der Hand der Psychologie, der Anthropologie, der Sprachwissenschaft und der wissenschaftlichen Methodenlehre der Gegenwart ein neues System der Vernunftkritik aufbauen. Welchen Weg wohl Kant selber wandeln würde, wenn eine „Reïnkarnation" ihn in die Mitte unserer heutigen Geisteskämpfe versetzen könnte? Ich gestehe offen, diese Frage nicht beantworten zu können. Vielen wird diese Unwissenheit bei einem Professor der Philosophie unbegreiflich vorkommen. Haben die Zeitgenossen Kant nicht den „Alleszermalmer" genannt? Steht nicht in unzähligen Büchern zu lesen, daß er die Einlaßpforte zur Metaphysik für ewige Zeiten verrammelt habe, die Menschheit von allen Trug- und Wahngebilden für immer befreit? Gewiß. Aber wer einmal in den „Träumen eines Geistersehers" gelesen, mit welchem Schmerz Kant unter heiterer Maske von seiner „geliebten" Metaphysik Abschied nimmt, als seinem ehrlichen Sinn die Unmöglichkeit aufgeht, sie noch länger behaupten zu können; wer sich an die berühmte Stelle in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft" erinnert, wo Kant sagt, „er habe das Wissen forträumen müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen"; wer sich klar macht, wie sich die ganze Ethik Kants auf einem beinahe mystischen Hintergrunde erhebt, — der wird vielleicht mit mir für nicht unmöglich halten, daß Kant den Versuchen, von der „Kritik" der reinen Vernunft zu einem „System" der reinen Vernunft vorzudringen, nicht ganz ab-

weisend gegenüberstehen würde. Doch wer dürfte hier eine Entscheidung treffen? Ich wollte nur deutlich machen, daß der Kantianismus ein Doppelantlitz trägt und daß ganz entgegengesetzte Anschauungen sich auf ihn berufen können. Dies allein würde schon wahrscheinlich machen, daß auf dies erste Jahrhundert des Kant-Studiums noch viele andere folgen werden und daß jede Richtung mit einem Schein von Recht sich ihren Staat zurecht machen wird. Nur Systeme, welche diese innere Schwingungsfähigkeit besitzen, haben immerwährendes Leben, während mancher in sich ungleich mehr gefestigte Bau im Sturm der Zeiten zusammenbricht.

11

Kant und der Monismus

(1905)

Die Philosophie Kants ist nur zu verstehen als ein geistiger Knotenpunkt. Nicht nur Kants persönliche Entwicklung zeigt das Zusammentreffen aller Hauptrichtungen des europäischen Denkens: der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, des englischen Empirismus, der damaligen Naturwissenschaft und vor allem auch Rousseaus. Auch das fertige System, die sogenannte „kritische Philosophie“, welche Kants Denken auf seinem Höhepunkt repräsentiert, hat verschiedene Gesichter, die nach entgegengesetzten Himmelsrichtungen blicken. Wäre das nicht der Fall, hätte der Kantianismus nicht eine solche innere Vielgestaltigkeit, so wäre die schier unabsehbare Forschung nach dem eigentlichen Sinn dieser Philosophie, so wäre auch seine Einwirkung auf weit auseinanderliegende Richtungen unverständlich.

Im Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ lebt ein Stück vom Geiste vorsichtigster positivistischer Wissenschaft. Von Locke und Hume, den Vätern der Erkenntniskritik, hat er ein tiefes Mißtrauen gegen die Möglichkeit der Metaphysik, zum mindesten gegen die wissenschaftliche Berechtigung aller bisherigen, eingesogen. Er nennt sie die schwerste aller Wissenschaften; aber — es sei auch nie eine geschrieben worden. Unser ganzes Wissen, das diesen Namen verdient, wurzelt in der Er-

bare) Wissen forträumen müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen“, und wenn er unter den durch seine Kritik niedergeworfenen Gegnern nicht bloß Schwärmerei und Aberglauben, ausgefahrene und mißleitete Wißbegierde, sondern auch den Atheismus und den freigeisterischen Unglauben nennen würde — auch wenn wir diese Selbstzeugnisse nicht hätten, könnten die ethischen Schriften und die Religionsphilosophie keinem unbefangenen Leser einen Zweifel darüber lassen, daß wesentliche Bestandstücke der theologischen Weltansicht bei Kant niemals abgestorben sind, vielmehr offenbar in höherem Alter, nachdem sie eine Zeitlang zurückgedrängt waren, sich wieder stark geltend gemacht haben. Die Einbruchstelle dieser Überzeugungen in das System ist bezeichnet durch den Begriff des Sittengesetzes. In diesem glaubt Kant die Gewißheit dafür gefunden zu haben, daß die Grenze, in welche Sinne und Verstand unser Erkennen bannen, nicht unübersteiglich ist. Das Sittengesetz in uns ist Zeuge für unsere höhere Abkunft. In ihm werden wir uns bewußt, daß wir Bürger zweier Welten sind, einer Sinnenwelt und einer Vernunftwelt. Diese Gegenüberstellung ist mehr als ein figürlicher Ausdruck für die Doppelnatur des Menschen. Die weitere Ausführung dieser Gedanken läßt kaum einen Zweifel darüber, daß Kant das verlorene Paradies des Transzendenten, vor welchem seine Kritik der reinen Vernunft sich wie mit feurigem Schwert aufgepflanzt zu haben schien, durch ein Hinterpförtchen wieder erschließen zu können gemeint hat. Kant fragt nämlich: Was muß notwendig hinzugedacht werden, damit die Tatsache des Sittengesetzes begreiflich und seine Befolgung in der Menschheit möglich wird? Und die Antwort lautet: Ein Reich der reinen Vernunft, aus welchem diese „Sonne unseres Sittentags“ in die Menschheit einstrahlt; eine ethische Naturkausalität, d. h. eine Gottheit, welche in einem anderen Zusammenhang der Dinge die volle Gleichung zwischen Verdienst und Glück herstellt, und ein über die Schranken dieses Erdenlebens hinaus sich verlängerndes Menschendasein, welches in aufsteigender Entwicklung uns dieser Glückseligkeit würdig macht. Diese Gedanken sollen nicht „Erkenntnisse“ heißen. Kant hat sich ausdrücklich dagegen verwahrt. Er hat diese Ergänzungen zum Sittengesetz „Postulate“, Forderungen, genannt und sie damit in ein

eigentümliches Zwielicht gerückt. Sie sind nicht etwa Ideale der praktischen Weltgestaltung, die etwas ausdrücken, was zwar nicht wirklich ist, aber eine Aufgabe für unseren Willen bildet, wie die sittliche Freiheit, die vernünftige Gesellschaftsordnung, die größte Wohlfahrt der größten Zahl. Sie sind hypothetische Sätze über gewisse Beschaffenheiten der Welt außerhalb unserer Erfahrung; Annahmen, welche nicht zu theoretischen, sondern zu praktischen Zwecken gemacht werden. Wir sollen uns als Handelnde so verhalten, als ob diese Annahmen gültig wären, ohne durch unsere Erkenntnis etwas darüber ausmachen zu können, ob sie möglich oder wirklich seien. Diese Postulate sind nicht reine Hirngespinste, nicht bloß fromme Wünsche. Sie haben eine höhere Würde, eine spezielle Beglaubigung; sie sind legitimiert durch eine Tatsache von so fundamentaler Bedeutung wie das Sittengesetz.

Hier liegen die bedenklichsten Punkte der Kantschen Philosophie; hier entfernt sich Kant am weitesten von seinem ursprünglich antimetaphysischen Ausgangspunkt. Je strenger wir seinen Kritizismus beim Worte nehmen, um so entschiedener drängt sich die Notwendigkeit einer rein anthropologischen Begründung der Ethik auf allgemeine Tatsachen unserer Organisation und des sozialen Zusammenlebens auf. Wenn wir die Sittlichkeit nicht aus dem Zusammenhange dieser erfahrungsmäßig gegebenen Welt ableiten und begründen können, sondern dazu transzendenter Annahmen bedürfen, so muß auf eine wissenschaftliche Fundierung des menschlichen Handelns überhaupt verzichtet werden. Comte, Mill und Feuerbach haben Kant in diesem Punkte zu Ende gedacht. Aber es scheint in der Tat, als ob die volle Klarheit dieser Männer in Fragen der praktischen Philosophie für viele — um mit Nietzsche zu reden — „etwas Beleidigendes“ hätte. In dem Nebel der „Postulate“, mit dem Kant selbst die Gipfel seines Kritizismus verhüllt hat, fühlt sich ein Teil der modernen Kantianer am wohlsten. Hier braut man den Ausgleich zwischen Wissen und Glauben; von hier aus verkündet man zugleich strenge kritische Wissenschaft und dogmenlose Gefühlsreligion, in der eine uralte Sehnsucht der Menschheit erhalten und zu einem praktischen Vernunftglauben hinaufgeläutert ist; hier kann man im Herzen Feuerbach und mit den

fahrung, wenn schon es nicht bei der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne stehen bleiben kann, sondern Erfahrung und Beobachtung denkend bearbeitet. Verläßt das Denken diesen sicheren Untergrund, so drischt es leeres Stroh. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“

Alle Erkenntnis ist relativ: bedingt durch das Material, welches uns die Sinne zuführen und durch unsere geistige Organisation, durch die Denkgewohnheiten der Gattung. Von dem, was jenseits einer möglichen Erfahrung liegt, gibt es auch kein Wissen, und ebensowenig können wir uns eine Vorstellung davon machen, wie sich die Welt in einer ganz anderen geistigen Organisation spiegeln würde.

Man versteht, wenn man sich diese Seite des Kantschen Denkens klar gemacht hat, was Kant selbst meinte, wenn er sagt, er sei durch David Hume aus dem dogmatischen Schlummer geweckt worden; man versteht das Prädikat des „Alleszermalmer“, welches die Zeitgenossen dem Verfasser der Vernunftkritik gaben; man versteht die Entschiedenheit, mit welcher gerade Vertreter der exakten Naturwissenschaft sich für Kant erklärt haben. Auf dem Boden dieses Kritizismus kann und muß auch heute jeder stehen, dem es um strenge Wissenschaft, um Abwehr aller Phantastik, aller Begriffsspielerei zu tun ist. Dieser Kant ist der Vater des Positivismus und Agnostizismus. Los von der Metaphysik — der spiritualistischen so gut wie der materialistischen — das ist seine Devise: ein Banner, um das man sich gerade in der Gegenwart zu scharen hat. Denn diese Seite des Kantianismus hat am wenigsten Beherzigung gefunden. Die Metaphysik, deren Totengräber Kant zu sein geglaubt hatte, ist nicht gestorben, — sie lebte im 19. Jahrhundert lustig weiter. Es wimmelt von Erkenntnissen dessen, was Kant als das Unerkennbare bezeichnet hatte: Identität des Idealen und Realen, die logische Idee, die unbewußte Vorstellung, der Wille, das ausdehnungslose Reale, Kraft und Stoff, Energie, Weltäther, Uratom usw. Gerne werden wir in bezug auf diese kritische Grundansicht das stolze Wort der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik zugeben, worin Kant erklärt, daß er in der Sache nichts zu ändern gefunden und daß sich sein System in dieser Unveränderlichkeit auch fernerhin behaupten werde. Für eine solche dauernde

Schätzung Kants brauchen auch die vielumstrittenen Fragen der transzendentalen Ästhetik, des Apriori, des Dings an sich, wenn man sie nur nicht allzu ängstlich mit philologischen Methoden, sondern im Geiste heutiger Forschung interpretiert, kein Hindernis zu sein. Daß es Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Sinnes- und Verstandestätigkeit gibt, die nicht im Laufe eines Individuallebens, sondern durch die Gattungsgeschichte erworben und mit der psychophysischen Organisation ererbt werden, wird niemand in Abrede stellen, der auf dem Boden des Entwicklungsgedankens steht, wenn wir auch heute den Sinn dieses „Apriori" anders bestimmen werden als Kant. Seinen Beweis, daß Raum und Zeit *nur* subjektive Geltung haben und außerhalb unserer sinnlichen Anschauung gar nicht existieren, werden heute wohl nur wenige für gelungen erachten. Aber daß Raum und Zeit, abgesehen von dem, was sie in transsubjektivem Sinne sein mögen, jedenfalls allgegenwärtige Formen unserer sinnlichen Erfahrung sind, eine Welt und ein Geschehen außerhalb ihrer schlechterdings unvorstellbar, ist sicherlich allgemein zugestanden. Und wer könnte des Begriffs „Ding an sich" entbehren zur Bezeichnung für das in unsere Erkenntnis nicht eingehende oder noch nicht eingegangene Sein! Unsere Sinne sind ja Abbreviatoren, Auszugsapparate. Immer wieder erfahren wir, daß sie uns, selbst wenn wir sie mit den besten Hilfsmitteln ausrüsten, nur Bruchstücke aus der Fülle des Seins verraten. Ist aber nicht im Laufe des vergangenen Jahrhunderts Unzähliges, was den Menschen früherer Zeiten „Ding an sich" war, „Ding für uns", d. h. Gegenstand der Erfahrung und Erkenntnis geworden? Chemische Eigenschaften der Materie, Anatomie und Biologie der Zelle, stoffliche Konstitution der Fixsterne, elektrische Ströme, Strahlungsformen, neurologische Struktur des Hirns, Mikroorganismen und vieles andere!

Aber dies ist nur *eine* Seite des historischen Kant. Neben der Seele des großen Kritikers wohnt eine ganz andere: ein gläubiges, von einer frommen Mutter in zarter Jugend gepflanztes und nie verkümmertes Kindergemüt. Auch wenn Kant nicht selbst einmal von sich gestanden hätte, „er sei in die Metaphysik verliebt"; auch wenn die Vorrede der Kritik zur reinen Vernunft nicht das offenherzige Bekenntnis enthielte, „er habe das (schein-

12

Friedrich Schiller

Festrede, gehalten bei der volkstümlichen Schillerfeier des „Wiener Volksbildungsvereins“

(1905)

Am 9. Mai 1805 schloß Friedrich Schiller die Augen zur letzten Ruhe. Zarte Gesundheit und höchste Anspannung aller geistigen und körperlichen Kräfte hatten ihm ein frühes Grab gegraben. Kaum 46 Jahre war er, als er starb, — starb in der vollendetsten Reife seines geistigen Wesens, seiner gesamten Persönlichkeit. Ein zielbewußter Wille, ein glühender Drang nach dem Höchsten in Leben und Schaffen hatte ihn durch Jahre aufrecht erhalten, hatte dem siechen Leibe eine Schöpfung nach der andern abgerungen. Endlich zerbrach das Gefäß, das so Köstliches barg. Und es war, als man ihn nach Weimarschem Brauche im feierlichen Dunkel der Nacht zu Grabe trug, als senke sich's wie ein schwerer Schatten auf die deutsche Nation.

Die deutsche Nation! Konnte man, durfte man damals von ihr sprechen? Wenige Jahre zuvor war der ehrwürdige, wenn auch morsche Bau des heiligen römischen Reiches deutscher Nation in Trümmer gegangen. Kaiser Franz hatte die Krone niedergelegt, welche drei Jahrhunderte lang die Stirne der Habsburger geschmückt hatte. Aus den ehemaligen Reichsfürsten waren Verbündete, in Wahrheit Vasallen des übermächtigen Franzosenkaisers geworden, der eben jetzt zu den letzten tödlichen Streichen gegen die deutschen Großmächte Österreich und Preußen ausholte.

Der Herbst und Winter des Jahres, in welchem Schiller starb, sah Napoleons siegreichen Feldzug an der Donau, welcher bei Austerlitz endete; und auf den Gefilden desselben Thüringens, welches die Heimstätte der deutschen Literatur und der edelsten musischen Kunst geworden war, unterlag im folgenden Jahre der Staat Friedrichs des Großen unrühmlich bei Jena und Auerstädt — der Anfang einer langen Reihe von Niederlagen, welche Preußen das äußerste Maß von Demütigung und Ausbeutung zu kosten gaben. Und in allen diesen Kämpfen Deutsche gegen

Deutsche; denn Rheinbundstruppen waren es, denen bei der Niederwerfung Österreichs und Preußens ein Löwenanteil zufiel: das Schauspiel einer Nation in voller Selbstzerfleischung, in Bruchstücke auseinandergerissen, fremdem Willen dienstbar und scheinbar unfähig, sich je wieder zu erheben.

Nie hat sich herrlicher die Größe geistiger Mächte gezeigt, als in dieser Zeit des Kampfes und der Gewalt. Mit eisernem Fuße zertrat der fremde Eroberer jeden Widerstand; mit spähendem Ohr horchten seine Schergen nach dem leisen Geflüster der Verschwörung; die stille unablässige Arbeit des deutschen Geistes, das Aufblühen einer deutschen Literatur und einer neuen Wissenschaft haben die Gewalthaber jener Tage nicht zu hindern, ja nicht einmal zu bemerken vermocht. Tief unter der Schicht, die ihren Blicken zugänglich gewesen, war ein neues Reich deutscher Nation herangewachsen — ein geistiges Reich, ein Reich der Bildung und der Wissenschaft.

Ein König dieses neuen Reiches war Schiller gewesen und ward es immer mehr, je mehr die Nation ihn verstehen, je mehr weite Kreise des deutschen Volkstums ihn lieben lernten. Was er geschaffen hat, vermochte nicht nur jener Generation das Gefühl plötzlich anschwellenden ungeheuren Reichtums zu geben, sondern bedeutet auch für uns einen unverlierbaren Besitz, aus dem die Nation immer neue Kräfte wird schöpfen können.

Ein Jahrhundert ist seit seinem Tode verflossen, ein und einviertel Jahrhundert, seit der tiefen Erschütterung, die er mit seinem Erstlingswerke, dem Drama „Die Räuber“, hervorbrachte. In dieser Zeit hat der deutsche Geist das geistige Universum mit seinen Flügeln überspannt, sich ganz neue Formen des politischen und nationalen Daseins geschaffen. In dieser Zeit haben mächtige Geister, nach den höchsten Zielen ringende Künstler, haben Grillparzer und Hebbel die große historische Bühnenkunst weitergeführt und technisch vervollkommnet; in dieser Zeit ist Shakespeare, dem deutschen Publikum in Schillers Tagen nicht mehr als ein großer Name, auf unserem Theater lebendig, ja fast zum deutschen Dramatiker geworden; in dieser Zeit sind Raimund und Anzengruber aus dem Olymp der klassischen Literatur in die schlichte Stube des Bürgers und des Bauern hinabgestiegen und haben wie mit Wünschelruten auch dort das Gold der Poesie

Lippen Kant anbeten; hier kann man auf dem Katheder als Theoretiker der Erkenntnis und auf der Kanzel als Prediger der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft zugleich tätig sein. Gewiß: dieser Kant mußte der Lieblings-Philosoph einer Zeit, oder sagen wir lieber einer gesellschaftlichen Schicht werden, die in der religiösen Frage nichts so fürchtet wie volle Entschiedenheit; die sich geberdet, als könne sie ohne Religion nicht auskommen, und die das wahre, unverkünstelte Wesen der Religion doch nicht einen Augenblick zu ertragen vermöchte. Und nicht bloß das: Alles, was sich durch eine rein anthropologische und soziologische Begründung der Ethik nicht befriedigt fühlt, sondern eine außermenschliche, kosmische, transzendente Perspektive für das Sittliche verlangt; Alles, was an dem Gedanken hängt, daß die gegebene Welt, deren Zusammenhänge und deren inneren Bau wir wissenschaftlich zu verstehen trachten, nur eine Hülle, nur ein Gleichnis der eigentlichen, der wahren, der höheren Welt sei — alles das drängt sich an der Hand der von Kant eröffneten Postulaten-Politik in die Philosophie hinein. Und das „Ding an sich", d. h. der Teil der Wirklichkeit, der unserer Erkenntnis noch unzugänglich ist, weil er jenseits unserer Sinne liegt, weil es noch keine Anschauung von ihm gibt, weil er unserer Beobachtung noch nicht erschlossen ist, wird eine stets bereite Zufluchtstätte für spekulative Träumereien aller Art.

Keine Frage: gegen manches, dem das Reich des „Dings an sich" oder die „intelligible Welt" Kants eine bequeme Unterkunft zu bieten scheint — gegen spekulative Begründung der christlichen Dogmatik, gegen alles, was nach Schwärmerei, Aberglauben, Mystik, Theosophie aussieht — würde Kant selbst sich energisch gewehrt haben. Die besten Gedanken der Aufklärung waren mächtig in ihm. Die heitere Ironie der Schrift: „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" zeigt seine völlige Überlegenheit über alle Phantastik. Daß eine „Kirche" im höchsten Sinne des Wortes nichts anderes sei als eine „Ethische Gesellschaft", eine „Gesellschaft für ethische Kultur", die moralisch geeinte Menschheit, gereinigt von Aberglauben und Schwärmerei, und daß alle religiösen Lehren durch die sittliche Vernunft ausgelegt werden müssen, — das hat seine Religionsphilosophie mit der größten Entschiedenheit ausgesprochen. Aber

in anderem Sinne hat doch Kant selbst solchem Mißbrauch seiner Vernunftkritik die Wege gewiesen. Ausdrücklich erklärt die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, daß die Unerkennbarkeit des Dinges an sich uns die Freiheit gebe, das, was in der Welt der Erscheinungen zu denken unmöglich sei, in das Feld des Übersinnlichen zu verlegen und auf diese Weise, „dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, mit unserer — freilich nur in praktischer Hinsicht möglichen — Erkenntnis a priori zu gelangen".

Es muß also meiner Meinung nach Kant durch Kant widerlegt werden. Der Kant mit dem kleinen Pietistenzöpfchen, der Moralpedant mit dem leisen Anhauche von „cant", — durch den kühnen Vorkämpfer einer kritischen Vernunftwissenschaft, die sich der Grenzen des menschlichen Wissens bewußt bleibt und allem Dogmatismus, (nicht nur dem kirchlichen, sondern auch dem wissenschaftlichen, durchaus abhold ist. An diesen kritischen Positivismus Kants auch die Vertreter der Naturwissenschaft immer wieder zu erinnern, ist keineswegs nutzlos. Denn auch sie unterliegen, wenn sie zu philosophieren anfangen, nur allzuleicht den Täuschungen, welchen die dogmatische, d. h. spekulative Philosophie immer wieder zum Opfer gefallen ist: Gedanken über Dinge, welche in keiner Erfahrung je gegeben worden sind, als ein Wissen, ja als ein absolut sicheres Wissen auszugeben. Die große Lehre, die Kant der Menschheit eingeschärft hat und die nicht vergessen werden sollte, ist die: Es gibt keine Erkenntnis des absoluten Wesens der Dinge, weder mit naturwissenschaftlichen noch mit philosophischen Denkmitteln, und das Banner, um welches sich die Freunde der geistigen Freiheit im Kampfe gegen den Dogmatismus des Kirchentums zu scharen haben, kann nicht eine bestimmte Philosophie, nicht ein für immer festgelegtes System von Erkenntnissen, sondern nur eine Methode, eine Gruppe von unumstößlichen Denkgewohnheiten, das Mißtrauen gegen jede Art von Metaphysik und beständige kritische Achtsamkeit auf die Grenzen des menschlichen Erkennens sein.

---

durch die Not des Daseins, die Engigkeit der Verhältnisse, aber auch immer wieder sich erhebend und verlangend nach Besserem ausschauend.

Lange Jahre hindurch kämpfte Schiller den schweren Doppelkampf um seine bürgerliche Existenz und um die Vollendung seiner künstlerischen Persönlichkeit. Als er sich dem unerträglichen Drucke des Herzogs von Württemberg durch die Flucht entzog, da brach der ganze Boden seines Daseins unter ihm zusammen. Ein mittelmäßiger junger Mediziner mit philosophischen Neigungen, der ein unmögliches Stück geschrieben hatte! Ein freier Schriftsteller im damaligen Deutschland; ein Theaterdichter in einer Zeit, welche keinen Schutz des geistigen Eigentums und keine Tantièmen kannte! Und dieser kühne Wagende selbst — wie unfertig als Mensch und Künstler! Überströmende Sentimentalität und wilder Zynismus, Freigeisterei und christliche Weltgerichtsphantasien unvermittelt nebeneinander; gesteigertstes Pathos und eine für jene Zeit der feinsten Humanität ganz unzureichende Bildung; Genialität der dramatischen Erfindung und Mangel an tiefer dringender Menschenkenntnis.

Er beginnt seine Unzulänglichkeit zu empfinden; aber er muß arbeiten, produzieren, um leben zu können. Er darf nicht stille stehen, um mit ruhiger Hand, mit still prüfendem Blick sein höheres Selbst nach dem Bilde zu formen, das ihm vor der Seele schwebt, denn hinter ihm steht die Sorge und berührt ihn mit ihrem Stachel, wenn er innehalten will. Erschüttert hören wir ihn später selbst von dieser Zeit sagen: „Unreif und tief unter dem Ideal, das in mir lebendig war, sah ich alles, was ich zur Welt brachte. Bei aller geahnten möglichen Vollkommenheit mußte ich mit der unzeitigen Frucht vor die Augen des Publikums eilen, mußte, der Lehre selbst so bedürftig, mich wider meinen Willen zum Lehrer der Menschheit aufwerfen.“

Unermeßlich gearbeitet und schwer gerungen hat Schiller, Widrigstes, Demütigendes erduldet, viele schöne Träume in nichts zerfließen sehen. Aber er hat sich nicht gebeugt. Nicht seinem Fürsten, nicht dem verführerischen Reiz der Reklame, die sich dem Dichter der „Räuber“ an die Fersen heftete, nicht dem Geschmack des Publikums: denn wie vieles er auch für die Bedürfnisse des Tages gemacht hat, — Journalist im edelsten Stil, wie

es schon Lessing gewesen — das Allerheiligste seines Innern, seine Poesie, hielt er von jeder Berührung mit der Alltäglichkeit frei; hier wollte er mit seinem Genius allein sein; hier brannte, von keinem Hauch des gemeinen Lebens berührt, eine stille lichte Flamme den Gottheiten, die er als die höchsten verehrte: dem Schönen und dem Wahren.

Und es ist wunderbar zu sehen, wie Schicksal und Charakter hier zusammenwirken, um den Menschen zu formen, wie die Arbeit um des Erwerbes willen auch dem Dichter neue Kräfte zuführt, neue Welten erschließt.

Die Geschichte, auf deren Studium er sich mit aller Kraft wirft, wird seine große Lehrmeisterin, die unerschöpfliche Quelle seiner dramatischen Kunst. Aus den Studien zur Geschichte der Inquisition ist der „Don Carlos“, aus den Studien zur Geschichte des Zeitalters der Gegenreformation und der Religionskriege sind „Maria Stuart“ und „Wallenstein“, das größte aller seiner historischen Dramen, erwachsen. Er wird heimisch im mittelalterlichen Katholizismus, in dem „Die Jungfrau von Orleans“ wurzelt; heimisch in den alten Chroniken der Schweiz, den Quellen seines „Tell“. Und weiter zurückschauend in die Vergangenheit entdeckt er das Volk der Griechen und ihre Kunst. Mit schöpferisch nachbildender Phantasie macht er sich ihren Gedankenkreis, ihre Stimmungswelt zu eigen. Ehrfürchtig erschauernd fühlt er im geistigen Verkehr mit ihnen die beseligende und sittigende Wirkung einer Macht, die seine stürmische, überschwengliche Jugenddichtung nicht gekannt hatte: der reinen Form, des Maßes, der Selbstbeschränkung innerer Bildungskraft.

Nicht ganz ohne Geleit hat Schiller den steilen Gang nach der Höhe zurückgelegt, wenn auch manches, wonach der stürmische Drang des Jünglings gegriffen hatte, am Wegrande zurückblieb. Mit ihm zog die opferfähige Freundschaft Christian Gottfried Körners; mit ihm zog die hingebende Liebe seines Weibes, Gattin und Freundin in einem, bescheiden zurücktretend hinter dem Großen, der sein Leben an das ihrige geknüpft, eine treue Hüterin des Schatzes, der in ihre Hand gegeben war; und ihm begegnete im schwersten Augenblicke seines mühevollen Daseins, als der müde Leib unter der Last, die ihm unablässige Arbeit aufgebürdet hatte, zusammenzubrechen schien, die verständnisvolle Huld

entdeckt; in dieser Zeit haben nordische Dichter, Henrik Ibsen vor allen, den spähenden Blick zu tiefst in die Seele des modernen Menschen gesenkt und eine Welt von verborgenen Kämpfen und Leiden, die ganze Tragik des Alltages, die ganze Tragik des Menschen, der keine andere Krone trägt als die Dornenkrone, auf der Bühne erstehen lassen.

Und trotzdem ist Schiller nicht veraltet oder nur gealtert. Unversiegt rauscht auch heute noch der Wunderquell seiner Sprache, die niemals dunkel und niemals gewöhnlich, uns überall, wo ihre Töne erklingen, über das gleichgültige Geräusch des Daseins erhebt und in einem Strome von Wohllaut mit sich fortnimmt. Und welche Fülle echter Weisheit spricht aus diesen edlen Klängen nicht nur zu unserem Ohr, das sie umschmeicheln, sondern zu unserer Einsicht, die sie fördern und bereichern! Wie viele Worte des Dichters haben sich unverlierbar dem Spruchschatze des Volkes eingeprägt, als wären sie dort gewachsen und vom Dichter nicht geschaffen, sondern nur gefunden und geformt worden!

Vor allem aber die Gestalten seiner dramatischen Dichtung! Sie sind dem Deutschen ans Herz gewachsen: Wallenstein, der finstere Kriegsfürst mit der Hamlet-Natur; Maria Stuart, die unglückliche Fürstin, die im Kampfe der Kronen und der Religionen unterlegen, die Gefangene, die ihre Sehnsucht den Wolken aufträgt und so edel zu sterben weiß; die Heldenjungfrau von Orleans, das unvergängliche Symbol der stolzen Mädchenkraft, die vor dem Manne hinschmilzt; Ferdinand und Luise, Max und Thekla, das immer wieder rührende Bild der Liebe, die das Schicksal schon im Entstehen knickt. Es sind Gestalten, die keinem Wechsel der Bildung fremd werden können, weil ihr tiefster Grund etwas gemeinsam Menschliches und ein immer wiederkehrendes Schicksal ist. Unverwüstlich ist der Zauber, der aus Posas Idealwelt ausströmt, in der Bürgerglück und Fürstengröße versöhnt zu gleichen Paaren gehen; unversieglich die stolze Freiheitsbegeisterung, welche im „Tell“ die schlichten Volkshelden zusammenführt; unaufdringlich, aber jedem feineren Ohre doch vernehmlich der stille Schritt der Nemesis, der sittlichen Weltordnung, welche über allen historischen Vorgängen der Dramen Schillers waltet und überall das Recht einfordert, das ihr der

Schuldige versagt. Und so auch seine Balladen: vielleicht von allem, was Schiller gedichtet hat, das volkstümlichste, weil sie die ergreifendsten Wirkungen in engerer Form erzielen, epische Breite der Erzählung mit der stärksten dramatischen Erschütterung verbinden und uns wie die Dramen die überwältigende Macht des Gewissens und der sittlichen Größe anschaulich erleben lassen. Blendend und im höchsten Sinne bildend ist auch heute noch die Fülle von Tiefsinn und Geist, welche Schiller in seiner philosophischen Lyrik, in seinen Sinngedichten und seinen Epigrammen zu sammeln gewußt hat. In antiken Prunkgefäßen kredenzt uns der Dichter edelsten deutschen Wein; des Südens goldene Früchte schüttet er im Norden auf; in bezaubernder Bildersprache verkündet er zugleich Plato und Kant — eine Weltansicht, in der künstlerische, sittliche und religiöse Elemente in eins verschmolzen sind.

Doch ich verliere mich an ein unmögliches Beginnen: den Dichter im Glanze seiner Kunst, im Reichtum seiner Gaben vor Ihren Gedanken erstehen zu lassen in der flüchtigen Spanne Zeit und in der schlichten Prosa, die mir hier zur Verfügung sind. Nur wecken kann ich, nur versuchen, aus Ihrer Erinnerung das Frohgefühl all der schönen und erhabenen Stunden wieder hervorzulocken, die Schiller Ihnen bereitet hat. Der Dichter muß für sich selber sprechen; wer für ihn taub ist, dem kann kein Redner die Seele öffnen. Und der Dichter braucht keiner fremden Hilfe.

> „Wie mit dem Stab des Götterboten,
> Beherrscht er das bewegte Herz;
> Er taucht es in das Reich der Toten,
> Er hebt es staunend himmelwärts
> Und wiegt es zwischen Ernst und Spiele
> Auf schwanker Leiter der Gefühle.“

Aber es ist nicht an dem genug, daß wir in diesen Tagen der Erinnerung das Bild des Dichters mit frischem Lorbeer bekränzen, daß wir ihm sagen: Siehe, der Quell deiner Dichtung rauscht noch immer durch unser Leben, deine Worte haben noch Gewalt über uns! Denn Schiller ist mehr gewesen als ein großer Dichter: er ist ein wahrhaft edler, ein verehrungswürdiger Mensch — ein Vorbild aller derer, in denen ein Drang nach der Höhe, nach reineren Genüssen, nach edler Menschlichkeit lebt, niedergehalten

Abstraktionen seiner Philosophie mit der Pracht anschaulichster Bilder umhüllend; er gibt die lange Reihe seiner übrigen philosophischen Gedichte und die abgeklärte Menschen- und Geschichtsanschauung seiner Dramen, von der Vollendung des „Wallenstein“ an die letzten Jahre seines Lebens mit fast ebensovielen Meisterwerken bezeichnend.

Jetzt endlich erfüllt sich das Ideal seiner Jugend, die strengsten Forderungen der Kunst befriedigen zu können, ohne sich dadurch die notwendigen Mittel zum Leben zu entziehen. Die verständnisvolle Förderung Cottas hebt ihn über kleinliche Sorgen hinweg, und endlich schließt sich auch der Bund mit Goethe, ohne den wir uns dieses Leben nicht mehr denken können: das größte und erhebendste Schauspiel der innigsten Gemeinschaft zweier führender Geister, welches die ganze Geschichte kennt — unsäglich beglückend und fördernd für beide und der Höhepunkt der deutschen Literatur. Je größer die ursprüngliche Verschiedenheit der Naturen und der Bildungswege war, um so erstaunlicher erscheint uns der Scharfblick der Erkenntnis, welche diese beiden Großen einander im wahren Lichte zeigte und die sittliche Größe des Entschlusses, unbeirrt von jedem kleinlichen Gefühl der Eifersucht und des Mißtrauens, sich einander ganz hinzugeben.

Wir müssen es als ein gütiges Geschick preisen, daß Schiller diese zehn Jahre höchster Schaffenskraft von 1795 bis 1805 gegönnt waren. Aber wir sehen ihn von dannen gehen mit dem schmerzlichen Gefühle, daß er noch lange nicht alles gegeben hatte, wozu die Keime in seinem Geiste bereits vorhanden waren. Er selbst freilich fühlte sich reif: er hatte den Tod schon vorweggenommen in der herrlichen Weise, die sein Sinngedicht „Ausgang aus dem Leben“ bezeichnet:

„Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei dir geöffnet:
Zum Ideale führt einer, der andre zum Tod.
Siehe, daß du bei Zeiten noch frei auf dem ersten entspringest,
Ehe die Parze mit Zwang dich auf dem andern entführt.“

Das Evangelium der sittlichen Reinheit und Schönheit, welches seine Dichtung und Philosophie verkünden, hat er gelebt. Der Idealismus war ihm nicht nur ein schillerndes Prunkgewand, das er als Schaffender umwarf, — er war ihm Daseinsfreude, Lebensbedürfnis. Dieses schwere, aus Druck und Not

sich langsam in lichtere Regionen emporarbeitende Leben zeigt wohl dann und wann eine Anwandlung menschlicher Schwäche, aber nirgends einen Flecken; nirgends etwas, das man zudecken oder vertilgen möchte; nirgends etwas, das uns den Adel seines Bildes trüben könnte.

Aus unserer genauesten Kenntnis aller Umstände heraus können wir nur sagen: Goethe hatte recht: er sprach ohne den Schatten einer freundschaftlichen Übertreibung, als er in seinem wundervollen Nachruf auf Schiller die Verse schrieb:

„Und hinter ihm, im wesenlosen Scheine,
Lag, was uns alle bändigt — das Gemeine.“

Und doch ist Schiller nichts weniger gewesen als ein verstiegener Träumer, der keinen Boden unter den Füßen hat, weil er auf Wolken wandelt, der über Nektar und Ambrosia gemeine Speise verschmäht. Diese Vorstellung würde ein ganz falsches Bild geben. Schaffen und Geschäft waren ihm zweierlei. Über das Verhältnis des geistigen Produzenten zum Publikum, über den Wert der öffentlichen Meinung und die beste Art, sie zu behandeln, sehen wir ihn — sobald gewisse jugendliche Phantasien einmal abgestreift waren — mit der größten Nüchternheit urteilen. Seine literarischen Unternehmungen periodischen Charakters, sein Verkehr mit Cotta, die Art, wie er, bei der Begründung der „Horen“, Goethe zu nehmen und für das neue Unternehmen zu interessieren weiß, zeigen ihn als einen geschickten Geschäftsmann, als einen feinen Menschenkenner. Aber das alles lag eigentlich unter ihm. Es war ihm Mittel zum Zweck. Mit Entzücken fühlen wir die heitere Doppelironie in Dichtungen wie „Die Teilung der Erde“ oder „Pegasus im Joche“. Er hatte die Not des Lebens genügend kennen gelernt, um nicht die Sorgenlosigkeit zu schätzen; er war zu tief durchdrungen von seinem eigenen Satze: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht“, um sich von seinen wahren Zielen auch nur einen Augenblick durch die Jagd nach billigem Gewinn, durch Spekulation auf Tagesbedürfnisse abbringen zu lassen. Was er uns gegeben hat, ist gewachsen auf dem Boden der Entsagung, schlichtester Bedürfnislosigkeit, höchsten inneren Reichtums. Sein Geist bedurfte keiner künstlichen Reizmittel, keiner fein abgestimmten Umgebung, um schöpferisch zu werden. Mit tiefer Rührung wandeln wir heute durch die unscheinbaren

eines deutschen Fürsten, des Prinzen von Augustenburg, der mit unvergleichlich zarter und großmütiger Hand eingreifend, die Sorge aus Schillers Leben entfernte und ihn nach Jahren der Bedrängnis und der Knechtschaft der vollen Freiheit wiedergab.

Es war der Wendepunkt in Schillers Leben. Was bestimmt gewesen war, sein physisches Dasein zu erhalten, wird für ihn das Mittel, um ungehemmt durch jede äußere Rücksicht die höchste Stufe seiner geistigen Entwicklung zu erklimmen. Die drei Jahre sorgenloser Existenz, welche das Geschenk des Prinzen von Augustenburg gewährt, verwendet Schiller auf das Studium der stärksten geistigen Macht, die es im damaligen Deutschland gab, auf das Studium der Kantischen Philosophie. Er dringt zu tiefst in den Geist dieses Denkers ein; er schafft ihm in seiner Prosa wie in seiner Poesie ein Organ, um auf die weitesten Bildungskreise zu wirken; er gewinnt für sich einen höchsten Standort, der alles Gewölk des Zweifels und des Trübsinns unter sich gelassen hat und, fest gegründet auf wissenschaftliche Überzeugung, ihn in die sonnenhellste Klarheit und beseligende Gewißheit erhebt.

Was Schiller aus Kant gewann, das läßt sich, ohne alle Formeln der Schule, in wenigen Worten sagen. Die Welt, die uns umgibt, die uns mit tausend Armen gefangen hält, an die der natürliche Mensch sich klammert mit seinen Sinnen, mit seinem Verlangen, — das ist nicht die wirkliche, jedenfalls nicht die wahre Welt. *Höchste* Wirklichkeit, *die* Wirklichkeit, welche allein unsere Hingabe verdient, wie sie allein jedes Opfer lohnt, ist dort gegeben, wo das gemeine Bewußtsein nur das Reich der Träume, das Reich der Schatten sieht: in unseren Gedanken, in unseren Aufgaben. Das Gute wirklich machen im Leben; Sinnlichkeit und Vernunft im Einklang einer harmonisch gestimmten Natur versöhnen; das Schöne darstellen in der Kunst, als ein ewiges, in immer neuen Formen wiederkehrendes Symbol dieser Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft, als eine Bürgschaft für die Möglichkeit des Ausgleiches zwischen Freiheit und Notwendigkeit: das sind unsere Aufgaben. Sie sind herrlicher als alle Pracht der Natur, die sie nur umhüllt, wie ein bilderreicher Schrein die Kostbarkeiten seines Innern; sie sind tiefer, unendlicher als alle Weiten des Himmels; sie sind wahrer als alle Wirklichkeit, die man mit Händen greifen, messen und wägen kann.

Sie sind die Wahrheit dessen, was die Religion als die Seligkeit, als das Jenseits, als den Himmel verkündet hat. Der Himmel ist kein Ort, in den man eingeht; kein Raum über den Sternen, nach dem man versetzt wird, um dort zu genießen — er ist ein Reich der Beseligung, das wir inmitten dieser Welt, in uns bauen; das wir, in sie gebannt und doch unberührt von ihr, auf sie wirkend und doch nicht von ihr geknechtet, in unserer eigenen Brust aufrichten. Und er ist kein unerfüllbarer weltferner Traum. Er wird immerfort vor unseren Augen wirklich: in der Unschuld des Kindes, in der ahnungsvollen Sicherheit des Weibes, in der inneren Gesetzmäßigkeit des Genius, der mit der Natur im Bunde steht, offenbart sich, was unser Ziel sein muß.

Von der Höhe dieser Anschauungen aus hat sich dann Schiller, innerlich vollkommen gereift und geklärt, in den letzten zehn Jahren seines Lebens an das deutsche Volk gewendet. Der Wunderquell seiner Poesie, den seine wissenschaftliche Arbeit eine Zeitlang fast verschüttet zu haben schien, fängt wieder an zu fließen. Was ein Umweg schien, erweist sich als der nächste Weg zum höchsten Ziel, zur reinsten Kunst. Wahre Poesie kann nur aus vollkommen geläuterter Menschlichkeit entspringen. Der Künstler ist nicht bloß Beobachter und Schilderer; er ist nicht ein gleichgültiger Spiegel, der uns die Wirklichkeit verdoppelt; er ist Lehrer und Priester der Menschheit. Jetzt erst kann Schiller wahr machen, was er einst in dem Gedichte an „Die Künstler“ ausgesprochen:

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!
— — — — — — — — — — — — — — — —
Erhebet euch mit kühnem Flügel
Hoch über euren Zeitenlauf!
Fern dämmre schon in eurem Spiegel
Das kommende Jahrhundert auf!“

Nun gibt er seine herrlichen Abhandlungen, insbesondere die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“, den Dank an den Prinzen von Augustenburg; er gibt sein Glaubensbekenntnis, das Beste und Höchste, was in ihm war, in dem wunderbaren Gedichte „Das Ideal und das Leben“, die höchsten

Räume des Weimarer Schillerhauses und weilen in der ärmlichen Kammer, wo so Unsterbliches entstanden ist. Nur ein kleines Stückchen des westlichen und mittleren Deutschlands hat Schiller aus eigener Anschauung kennen gelernt; verschlossen blieb seinen Augen die große weite Welt, die heute Herr und Frau Niemand in bequemen Expreßzügen von einem Ende zum anderen durchqueren, um von allen Herrlichkeiten mit verwöhnten und lässigen Blicken zu naschen. Und doch! Wie wenige Andeutungen aus Reisebeschreibungen haben genügt, um dem schöpferischen Dichtergeiste das Bild der Natur- und Menschenwelt in der Schweiz aufzubauen, das der „Tell“ mit Meisterzügen entwirft; das Bild Roms und des römischen Katholizismus, mit welchem Mortimer die gefangene Königin von Schottland bezaubert.

Die Macht des Geistes über die Natur und die äußere Welt, die Macht des Willens über den Leib, die Erhebung aus einer engen Wirklichkeit in ein Reich höherer geistiger Wahrheit: das sind die großen Trost- und Rettungsmittel, welche Schillers Lebensphilosophie, welche Schillers Religion der Menschheit verkündet hat. Möge diese Gedenkfeier dahin wirken, daß diese höchste Mission Schillerschen Geistes sich das breiteste Verständnis erobere! Nicht jeder kann ein Schiller sein; nicht jeder kann so hohen Flug wagen; nicht jeder kann das Gepräge seines Geistes einem ganzen Volke aufdrücken und Werke schaffen, welche Jahrhunderte überdauern. Aber das Menschenideal, das vor Schillers Seele stand, ist nicht das der „Größe“ gewesen. Er wußte zu gut, daß Größe ein glückliches Geschenk der Natur, keine Aufgabe ist. Nicht die Größe heißt er uns suchen, sondern die Einheit, die Einheit zwischen Trieben und Vernunft, zwischen dem Schicksal und unseren Wünschen, zwischen Wollen und Können.

Mehr als je ist im Menschen der Gegenwart diese Einheit bedroht. Ungeheure Kräfte regen sich heute in der Welt; ungeahnte Möglichkeiten tun sich vor den Einzelnen wie vor den Völkern auf; Schätze über Schätze, im geistigen wie wirtschaftlichen Sinne, häufen sich vor den erstaunten Blicken der Jugend, die in die Welt hinaustritt, und scheinen nur der greifenden Hand zu warten, die sie aufhebt und sammelt. Weh dem, der stumpfen Blickes an diesen Herrlichkeiten vorübergeht und sich nicht bückt, um in sein Gewand zu raffen, soviel er fassen mag. Weh

aber auch dem, der immer nur aufhebt, um das Errungene auf einen gleichgültigen Haufen zu werfen und weiterschreitend wieder nach neuem zu greifen. Wie viel er auch gewinnen mag: sich selbst wird er zuletzt verloren haben. Denn dies ist ja der tiefste Sinn dessen, was Schiller als ästhetische Erziehung verkündete und als die unentbehrliche Vorstufe zur sittlichen Kultur eines Volkes angesehen wissen wollte: nicht bloß den Genuß der Kunst, sondern die Wirkung der Kunst; das Schöne nicht nur als Freude, sondern als Aufgabe, als Vorbild; die Hinleitung des Menschen durch die Kunst zu dem Wichtigsten, Feierlichsten, was ihm gegönnt ist: sich selbst zu bilden, sich zu innerer Harmonie zu bringen.

Und diese Forderung ergeht an den Höchsten wie an den Geringsten. Wie die ganze Schönheit aus einem kleinen Miniaturbildchen uns so gut entgegenstrahlt wie aus dem Riesenbau von St. Peter oder dem Kölner Dom, aus einer Blumenblüte so gut wie aus der Farbenpracht eines Sonnenunterganges, der die Schneegipfel der Alpen mit Rosenglut überhaucht, — so bedarf jene innere Harmonie des Menschen mit sich selbst nicht der Fülle des äußeren Daseins, um wirklich zu werden. Schönheit ist Ordnung, Schönheit ist Maß; Schönheit ist Herrschaft des Geistes über den Stoff; und nur wo sie im Menschen ihren Thron aufschlägt, ist wahre Bildung und nur wo wahre Bildung herrscht, kann echte Freiheit gedeihen.

Das aber ist die große, unvergängliche Lehre, die uns Schiller hinterlassen hat und die ich in dieser Stunde feierlich-ernster Erinnerung an einen der Besten und Edelsten unseres Volkes Ihnen ans Herz legen möchte: Bildung ist nichts, was als Massenartikel erzeugt und auf dem Wege einer Organisation vertrieben werden könnte; Bildung ist das eigenste, das tiefste Geschäft eines jeden mit sich selbst, und es führt kein anderer Weg zu ihr als Arbeit und Selbstbesinnung.

„Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen: da sucht es der Tor;
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

13

Friedrich Schiller

Festrede, gehalten bei der Schillerfeier der Technischen Hochschule in Wien

(1905)

Der Ruf erscholl —
So halt' ich still.
Ich muß und soll,
Ich kann und will.

Dieser schöne Lebensspruch klang in mir auf, als angesichts des nahenden Gedächtnistages von Schillers Tod unser verehrter Herr Rektor die Aufforderung an mich ergehen ließ, bei der heutigen Feier die Festrede zu halten.

Vor einem akademisch-studentischen Kreise über Schiller zu sprechen, ist leicht und schwer, wie man's nehmen will. Fest und alt ist das Band, welches Schiller mit der deutschen Studentenschaft verknüpft. Von jenem Tage an, da der Dichter, dessen Räuberlied längst zum studentischen Leibkantus geworden war, als neuernannter Professor der Universalgeschichte zu Jena seine erste Vorlesung hielt, vor überfülltem Auditorium und unter fieberhafter Erregung des ganzen Städtchens, bis zu den Wanderungen der jenaischen Studentenvölker zu den Aufführungen der späteren Schillerdramen, des „Wallenstein“, des „Tell“ am Hoftheater zu Weimar; von der flammenden Begeisterung der Freiheitskriege, denen der „Tell“ den starken, naturrechtlichen Grundton lieh, bis zum großen Wartburgfeste und wiederum zu der nationalen Gedenkfeier des Jahres 1859, der Erinnerung an die hundertste Wiederkehr von Schillers Geburtstag, an welchem die freudige Teilnahme aller Volkskreise in den studentischen Veranstaltungen am feurigsten zum Ausdruck kam, — in dieser ganzen Zeit hat die deutsche Studentenschaft nie aufgehört, Schiller zu huldigen, Schiller als einen Hort deutscher Gesittung und deutschen Volkstums zu verehren und an ihm, als dem Träger großer und feierlicher Ideale, sich aufzurichten.

Aber eben diese altgefügte Herzensgemeinschaft zwischen Schiller und der deutschen Studentenschaft, die den Redner

trägt, wie die Wogen das Schiff, bedeutet auch an einem Tage wie dem heutigen eine eigentümliche Schwierigkeit. Nicht Belehrung ist es, was Sie heute von mir erwarten, sondern Bestätigung, Gestaltung dessen, was Sie zu der heutigen Feier mitbringen. Nicht als Historiker soll ich das Bild einer Persönlichkeit, deren Umrisse im Strome der Zeiten zu verschwimmen begonnen haben, wieder beleben und begrenzen; sondern was in Ihnen lebendig und Ihnen teuer ist, das soll heute in meinen Worten Form und Ausdruck empfangen, und kein fremder Zug darf die Harmonie des Bildes stören, das Sie in Ihrem Geiste aufgebaut haben und zu dem Sie verehrend emporblicken. Genug, wenn ich soviel erreiche; es möge dann, was ich Ihnen heute zu sagen habe, jeder von sich aus ergänzen und nach seinen persönlichen Eindrücken und Bedürfnissen weiterbilden.

Es ist eine Totenfeier, die wir heute begehen; aber nicht in Schweigen und Trauer, sondern in stolzer Freude: ein Fest der ewigen Wiedergeburt und der unsterblichen Zeugungskraft des Geistes. Gewiß, Schiller ist früh gestorben; kaum 46 Jahre alt, im kräftigsten Mannesalter. Der sieche Körper gab nach und wollte die Last nicht mehr tragen, die ihm auferlegt war. Von geistiger Erschöpfung, von Nachlassen der produktiven Kraft aber keine Spur. Den „Demetrius“ hatte er eben begonnen; der Monolog der Marfa, das letzte, was er geschrieben, lag auf seinem Schreibtische, als man ihn zur letzten Ruhe trug: das Fragment strahlt im vollen Glanze Schillerscher Kunst.

Wilhelm v. Humboldt hatte Recht, wenn er schrieb: „Er wurde der Welt in der vollendetsten Reife seiner geistigen Kraft entrissen und hätte noch Unendliches leisten können. Sein Ziel war so gesteckt, daß er nie an einen Endpunkt gelangen konnte, und die immer fortschreitende Tätigkeit seines Geistes hätte keinen Stillstand besorgen lassen.“ Solche Stimmung war den Zeitgenossen, war denen, die Schiller in seiner ganzen Größe und Kraft kannten und denen der Blick in die Zukunft verschlossen war, natürlich. Uns aber ziemt es heute nicht mehr zu trauern um dasjenige, was nie wirklich geworden ist, sondern zu verstehen und wahrhaft unser eigen zu machen, was Schiller uns gegeben hat. Und das ist nicht nur ein Vergangenes, sondern das bildet auch einen Teil jenes geistigen Kapitals, auf dem

unsere Hoffnungen für die Zukunft beruhen. Schiller ist groß, wenn wir bedenken, was die deutsche Literatur gewesen ist, als sie noch jenes Wohllautes und jener Fülle entbehrte, die er durch unsere Sprache zu ergießen vermochte; ehe noch durch ihn die dramatische Dichtung gelernt hatte, die Weltgeschichte in dem Reichtum ihrer Gestalten und ihrer sittlichen Konflikte auf der Bühne zu spiegeln; ehe griechischer Geist und griechische Schönheit in deutschem Gewande wieder auferstanden und die tiefsten Gedanken der Philosophie, in die Pracht anmutiger Bilder gekleidet, da überredet und begeistert haben, wo sie nicht völlig zu überzeugen vermochten. Aber nicht alles, was in diesem Sinne historisch groß ist, weil es einmal gewirkt, weil es menschliches Anschauen und Können auf eine neue Stufe gehoben hat, muß auch groß sein für eine andere Gegenwart, muß auch für sie den Samen einer neuen Zukunft in sich tragen. Und schon einmal ist dieser Zweifel an Schiller, wie eine böse Versuchung, im Herzen des deutschen Volkes aufgestiegen; schon einmal tönte durch den Hain der deutschen Literatur der Ruf: „Der große Pan ist tot!“ Man wußte kaum, von wo er ausgegangen: von denen, die Goethe um jeden Preis bewundern, die seiner Größe zu dienen glaubten, wenn sie den verkleinerten, den Goethe am höchsten geschätzt hatte von all den zahllosen Menschen, die in seinen Gesichtskreis getreten waren, den einzigen neben Napoleon und Kant, vor dem sich Goethe in der vollen Reife seines Wesens auch innerlich beugte; von den Neuromantikern, denen Schiller zu gerade, zu schlicht in der Erfindung, zu sehr Grieche in der Ausführung und vor allem zu sehr Moralist war, auf zuviel Ernst und zu wenig Ironie gestimmt; von den Realisten, denen die stilisierte Form fremd geworden war und denen das subjektive Pathos der Schillerschen Verse den Blick auf die Größe seiner dramatischen Kunst und die Wahrheit seiner Menschenschilderung verdeckte.

Würden solche Zweifel die Stimmung der Nation ausdrücken, so wäre der 9. Mai 1905 der wahre Todestag Schillers: denn alles Geistige stirbt nicht dann, wenn das organische Gefäß zerbricht, aus dem es zum Licht emporgewachsen, sondern wenn es keine verwandten Geister mehr um sich findet, in denen es sich spiegeln und seine Strahlen vertausendfachen kann. Lassen Sie uns denn

Umschau halten unter den Schätzen, die uns Schiller als Erbe hinterlassen, was wir als ein Wirkendes in diesem Sinne finden und was uns allein die Gewähr geben kann, daß unsere heutige Feier nichts Erzwungen-Konventionelles ist, keine frostige Erinnerung, sondern ein Empfundenes, ein erneutes Gelöbnis zu Schiller, der Anbruch eines neuen Jahrhunderts des Studiums seiner Werke und der Verwirklichung seines Lebensideals.

Ich will nicht ausschließlich von dem Künstlerischen bei Schiller sprechen, obwohl diese Seite seines Wesens gewiß die allerbedeutendste und mir durch die spezielle Aufgabe, welche ich an dieser Hochschule zu erfüllen habe, besonders nahe gerückt ist. Aber ich will meine heutigen Darlegungen mit dem Künstler beginnen. Der Künstler Schiller trägt für alle Zeiten das Gepräge jener höchsten Vollendung, welches wir klassisch nennen. Freilich in jener spezifischen Form, die er selbst, der Eigenart seines Wesens und seiner Kunst — im Unterschiede von Goethe und Homer — sich bewußt werdend, zuerst benannt und in das allgemeine Denken eingeführt hat: als der sentimentalische Künstler im Gegensatze zum naiven; wir würden heute vielleicht lieber sagen, wie schon Goethe gesagt hat: als der subjektive Künstler, der seinem Stoffe als schaffende Persönlichkeit reflektierend gegenübersteht, im Gegensatze zum objektiven Künstler, der mit ihm unmittelbar eins ist. Gerade auf dieser, von manchen an Schiller getadelten Eigenschaft beruht der Reichtum und die Vielgestaltigkeit seiner dramatischen Produktion, die bekanntlich mit dem, was Schiller wirklich auszuführen in der Lage war, noch lange nicht erschöpft ist, sondern an einer Reihe von Entwürfen ein Arbeitsprogramm auf Jahre hinaus besaß, als Schiller starb. Sein Ziel war es in Wahrheit, wie er es in dem Gedichte „An die Freunde“ ausspricht, das Große aller Zeiten auf den Brettern, die die Welt bedeuten, sinnvoll still vorüberziehen zu lassen. Es ist wahr: Schillers Verwandlungsfähigkeit in den Geist verschiedener Jahrhunderte und verschiedener Charaktere hatte ihre Grenze; nur bis zu einem gewissen Grade gelingt es ihm, hinter seinen Gestalten völlig zu verschwinden und ihnen die höchste Mannigfaltigkeit des Lebens zu gewähren. Aber wenn auch vielleicht ein sehr feines Ohr der Gefahr ausgesetzt sein mag, aus allen geschichtlichen und persönlichen Masken des

Dramatikers Schiller immer nur ihn zu hören, so ist es eben doch Schiller, der aus seinen Gestaltungen spricht und der die Glut seiner Seele, die Wucht seiner Leidenschaft, die Dialektik seines Geistes und seine unvergleichliche Sprachgewalt nach allen Seiten — den Guten wie den Bösen, seinen Helden wie ihren Verderbern, den Haupt- und Nebenfiguren — gleichmäßig leiht. Und eben dadurch erzeugt sich jene eigentümlich feierliche und vornehme Stimmung, die über alle dramatischen Schöpfungen Schillers, vom „Don Carlos" angefangen, ausgebreitet ist. Und dazu kommt noch ein anderes. Die Freiheit, mit der sich Schiller seinen Stoffen gegenüberstellt, um sie zu gestalten, ist die königliche Prärogative des geborenen Dramatikers, der Wirkung braucht, tragische Verwicklung, Zusammendrängung lang vorbereiteter Entscheidungen in einen schicksalsschweren Moment, und sittlich erhebende Lösungen. Schillers dramatische Muse lebte von der Geschichte; aber sie war ihre Herrin, nicht ihre Sklavin. Sie pocht auf das Recht der inneren Möglichkeit gegenüber der äußeren Wirklichkeit; sie ist mit Aristoteles überzeugt, daß die Dichtkunst philosophischer sei als die Geschichtswissenschaft. Wer hat heute den Mut, Schiller auf diesem Wege zu folgen und die geschichtliche Wahrheit nicht nur in der inneren Motivation der Vorgänge aus den Charakteren heraus zu ergänzen und auszubauen, sondern in den Vorgängen selbst sie unter Umständen kühn zu mißachten und sie nach poetischen Zwecken umzubilden?

Wir tun heute manchmal fast beleidigt vor diesem mangelnden Respekt vor Tatsachen, vor dieser Zuspitzung vielverschlungener geschichtlicher Vorgänge auf dramatische Staatsaktionen. Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß diese Kühnheit Schillers, diese Fähigkeit, die geschichtlichen Stoffe in eine solche Perspektive zu rücken, wo ihre Details verschwimmen und vom Künstler nach seinen Bedürfnissen neu gemodelt werden können, unser großes historisches Drama geschaffen hat und daß, wenn wir heute keines mehr haben, die Schuld nur daran liegt, daß die Geschichtschreibung, immer wissenschaftlicher, immer exakter und immer unpersönlicher werdend, den Dramatiker mit eisernen Klammern umschnürt; daß sie ihn nötigt, die Freiheit der Phantasie und der Persönlichkeit, für die sie ihm keinen Raum mehr

läßt, in den Niederungen des alltäglichen Lebens zu suchen und das, was für sie bloße Massenerscheinung ist, unter dem Mikroskop seiner Dichtung als ein Stück Menschenschicksal zu zeigen. Es sind dieselben Umstände, welche auch der großen Historienmalerei das Lebensmark ausgesogen und sie auf der einen Seite ins bloß Genrehafte hinabgedrückt, auf der anderen zu einem völlig vagen Symbolismus verflüchtigt haben.

Viel stärker aber als in den Dramen und hier von niemand angefochten, tritt die Subjektivität Schillers in seiner Lyrik hervor. Nicht bloß in dem, was man im Kreise seiner Dichtungen „lyrisch“ im engeren Sinne nennen könnte und was ich nicht so gering anschlagen möchte, wie es oft in etwas einseitiger Vergleichung Schillers mit dem jungen Goethe oder mit Heine geschehen ist. Wer solche Töne gefunden hat für das unbestimmte Wogen der Gefühle, für den Wunsch, der weit, weit die Flügel ausspannt und doch von der Erdenschwere festgehalten wird, für die Bitternis der Enttäuschungen, welche das Leben keinem seiner Gäste erspart und um so weniger, je mehr sie sich von ihm erwarten, wie Schiller in den Gedichten „Sehnsucht“, „Der Pilgrim“, „Die Ideale“; wer Glück und Sehnsucht, wer Jubel und Scheu der Liebe so zu schildern und mit allen Zaubern der Natur zusammenzustimmen weiß wie Schiller in den Gedichten „Das Geheimnis“, „Die Erwartung“, die uns in einen Strom von rhythmisch belebten Wohllaut tauchen: der braucht den Vorwurf mangelnder lyrischer Kraft nicht zu fürchten. Aber gewiß, solche Schöpfungen sind vereinzelt, und sie sind nicht die für Schiller vorzugsweise charakteristischen. Die Größe und Würde seiner Persönlichkeit, die Tiefe seiner Gedanken, die Eigenart seiner Weltanschauung tritt uns vor allem in seiner philosophischen Lyrik entgegen. Hier, wo scheinbar die Person des Dichters ganz verschwindet; hier, wo die Dichtung nur das Auge zu sein scheint, welches das Dauernde im Wechsel, das rein Menschliche spiegelt — hier haben wir die Frucht einer langen, höchst persönlichen Arbeit, deren Ziele und Ergebnisse man sich deutlich machen muß, wenn man Schiller ganz verstehen will. Die Antike ist das große Bildungsmittel gewesen, welches die Menschheit aus den engen Anschauungs- und Kunstformen des Mittelalters herausgehoben hat; welches, wenn ich dies Bild gebrauchen darf,

den etwas kleinlichen, zerknitterten Faltenwurf der Gothik geglättet und zum klar bewegten Wurf der großen Linie zurückgeführt hat. Auf dem Gebiete der bildenden Kunst hat sie im Zeitalter der Renaissance ihr Werk vollendet. Die Dichtung der Renaissance ist weit hinter diesen großen Meisterwerken der bildenden Kunst in Malerei, Plastik und Architektur zurückgeblieben. Die humanistische Poesie ist nur ein schülerhaftes Nachformen der Alten gewesen, keine freie Schöpfung, keine Kraft der Lebensgestaltung. Es dauerte einige Zeit, bis die wiedererschlossene klassische Form und der Geist der modernen Nationen auch auf dem Gebiete der Dichtkunst den inneren Ausgleich fanden. Dann kamen überall die großen Meister; ungriechisch, selbst unrömisch und doch vom besten Geiste der Antike genährt; ganz modern, Träger und Führer ihrer Zeit und doch geschult an den Formgesetzen, welche der feine Kunst- und Natursinn der Alten in langer Schule und Tradition gefunden. Es kam Ariosto für Italien; es erstand im feierlich-ernsten Spanien der unsterbliche Spötter Lukian in Cervantes; es entsprang der unerschöpfliche Wunderquell Calderonscher Poesie; es wuchs in England der unergründliche Genius Shakespeares; es fand Frankreich seinen Plautus und Terenz in Molière. Das deutsche Volk ging damals leer aus. Luther hatte den Humanismus erschlagen; der Dreißigjährige Krieg und hundertjähriges Theologengezänk haben dann fast die letzte Spur geistiger Freiheit und künstlerischen Lebens vertilgt. Unsere poetische Renaissance ist fast zwei Jahrhunderte später erfolgt als die der glücklicheren westlichen Nachbarn; erst in Schiller und Goethe wird auch im Bereiche des deutschen Volkes die Brücke geschlagen zwischen diesen beiden Hochgipfeln der geistigen Kultur: antiker und moderner Humanität. Wir sind später gekommen; aber wir durften eben darum um so höher steigen. Nicht im rein Künstlerischen; denn wer wollte da die Großen übertreffen, die ich vorhin genannt habe — aber im Gedankengehalt.

Schillers reflektierende Lyrik ist nicht denkbar ohne Beziehung auf die beiden Pole des geistigen Lebens: Griechentum und Kant. Sie steht mitten zwischen beiden; ja, ich möchte sagen, sie ist ein Produkt der Spannung, die zwischen beiden besteht, — vielleicht müssen wir heute, angesichts unseres ver-

tieften Verständnisses des Hellenentums, namentlich der griechischen Ethik, sagen: die Schiller zwischen beiden zu bestehen schien.

Von Kant hat Schiller gelernt das Recht des Geistes, des vernünftigen Willens über die Natur, die Größe des Pflichtgedankens, die Erhabenheit des Kampfes um das Gute. Bei den Griechen fand er den harmonischen Ausgleich zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, eine glückliche Natur, welche die Regel in sich selbst trägt, das Ideal nicht mühsam schafft, sondern als Gesetz des eigenen Wesens in sich vorfindet.

Er bewundert die Griechen; er träumt sich mit fast romantischer Sehnsucht in ihre Welt zurück; aber er weiß, daß die Einheit, die sie verkörperten, der geschichtlichen Notwendigkeit zum Opfer fallen mußte. Er verehrt Kant; aber er fühlt in ihm etwas von dem finsteren, mönchischen Wesen Luthers; er sieht an ihm noch ein Stück Kette hängen, welche die Menschheit so lange getragen. Und es ist das immer wiederkehrende, mit einer Fülle von Geist und in Beziehung auf die mannigfaltigsten Lebensverhältnisse variierte Thema seiner philosophischen Gedichte, dieses Ideal der Verschmelzung höchster bewußter Vernunft mit schlichtester Natürlichkeit zu schildern, die Wonne seiner Vollendung zu preisen und seine Möglichkeit anschaulich vor Augen zu führen. Er schildert den Genius, er schildert das Glück; er weist hin auf das Wesen des Weibes und des Kindes; er erhebt den Tanz zum Symbol der schönen Sittlichkeit; er dichtet die wundervolle Elegie „Der Spaziergang“, dichterisch aussprechend, daß die Kultur die Wunden, die sie geschlagen, auch wieder heilt; und er gibt in dem großartigen Gedicht, welches ursprünglich „Das Reich der Schatten“ hieß, jetzt die Überschrift trägt: „Das Ideal und das Leben“, seiner Weltansicht den feierlichsten Ausdruck.

Die Meisterschaft, mit der Schiller auf dem Höhepunkt seiner künstlerischen Wirksamkeit, in dem Dezennium zwischen 1795 und 1805, nach seinem eigenen Lieblingsausdruck „den Stoff durch die Form zu vertilgen“ wußte, d. h. jenes höchste Geheimnis aller ästhetischen Produktion zu erreichen verstand, daß uns das „Wie?“ des Gegebenen mindestens im gleichen Maße interessiert wie das „Was?“, sichert ihm auf immer einen Platz unter den großen Schöpfern des Schönen.

Die Schönheit ist immer die gleiche, einerlei welchen Inhalt sie mit ihrem Zaubergewand umkleidet. Aber jene stürmende Gewalt, die durch unsere Herzen zittert, die uns nicht nur reinigt und klärt, sondern in kühnem Schwunge über uns selbst erhebt, erlangt das Schöne doch nur da, wo nicht nur der reine Zusammenklang von Stoff und Form uns erfreut, sondern der Inhalt selbst, welcher künstlerisch gestaltet wird, unmittelbar zu unserer Menschlichkeit, zu unseren Nöten und Zweifeln, zu unserem Fürchten und Hoffen spricht. Und gerade Schiller hat von allen Klassikern des deutschen Volkes am meisten so zu ihm gesprochen. Er war ein Prophet unseres Volkes in jener Zeit, da heimischer Despotismus und fremde Willkür seinen Weg beschatteten. Er tat für das deutsche Volk, was die Grabschrift Voltaires im Pantheon mit Recht von diesem rühmt: er hob seinen Blick vom Boden empor, auf dem das Volk tief gebückt dahinwandelte, und wies ihm leuchtenden Auges das Land der Freiheit. Was in den „Räubern“ nur wie das dumpfe Grollen eines unterirdischen Vulkans geklungen hatte, der Haß gegen alle Unterdrückung, die Verachtung gegen angemaßte Obrigkeit; was in „Kabale und Liebe“ die bestimmtere Gestalt einer schneidenden Satire auf die Mißwirtschaft der deutschen „Landesväter“ angenommen hatte, das gewinnt in den begeisterten Reden des Marquis Posa im Kabinett König Philipps, in den mächtigen Ausbrüchen volkstümlichen Rechts- und Freiheitsbewußtseins, welche der „Tell“ enthält, den Hintergrund einer naturrechtlichen Theorie. In Rousseaus „Contrat Social“ war sie zuerst der aufhorchenden Welt verkündet worden; in Kants philosophischer Staatslehre, in Fichtes mächtiger Schrift „Rückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ hat sie feste Form gewonnen; aber hinreißender, überwältigender, volkstümlicher sind diese Gedanken niemals ausgesprochen worden, als es von Schiller geschehen ist, und in einem langen Kampfe um die Verwirklichung seiner bürgerlichen und religiösen Freiheit hat das deutsche Volk immer wieder und wieder an dieser Quelle Mut und Begeisterung getrunken.

Ist dieser Quell uns heute schal geworden? Sind wir so reich an Freiheit, so gesättigt mit politischen Errungenschaften, so entledigt aller Sorgen um Rückkehr eines neuen Despotismus,

daß wir jene Herzenstöne Schillers, in denen die Not langer Unterdrückung ausklang, mit dem überlegenen Lächeln eines rein historischen Verständnisses aufnehmen dürften?

Ja, wir haben heute unsere Konstitution; wir haben eine geordnete Mitwirkung der Volksvertretung an Verwaltung und Gesetzgebung; wir haben Geschworenengerichte; wir haben einige schöne Paragraphen, welche von allgemeinen staatsbürgerlichen Rechten, von Preßfreiheit, von Versammlungsfreiheit, ja sogar von Gewissens- und Denkfreiheit handeln. Es gibt politische Optimisten, welche damit die letzten Ziele des politischen Wünschens erreicht glauben, und politische Pessimisten, welchen auch dieses Wenige schon zu viel dünkt. Ich zähle mich weder zu den einen noch zu den anderen, sondern bin der Meinung, daß uns zur vollen Verwirklichung des Rechtsstaates, der unseren geistigen Führern beim Anbruch des 19. Jahrhunderts vorschwebte, noch viel zu tun übrig bleibt. Und ich hoffe, Sie, meine jungen Freunde, sind derselben Meinung, sonst wäre mir um die Zukunft wirklich bange. Es gilt auszubauen und vorzubauen. Gewiß, das Bürgertum ist frei und mächtig geworden in dem Jahrhundert, das seit Schillers Tod verflossen ist. Aber wollen wir taub sein gegen alle Laute der Unterdrückung und Vergewaltigung, die aus tieferen Schichten des Volkes auch heute an unser Ohr schlagen? Taub sein gegenüber jenen Forderungen, welche im Namen der unveräußerlichen Menschenrechte von jenen gestellt werden, in deren Niederungen das Licht unseres Freiheitsmorgens noch nicht gedrungen? Und dürfen wir uns verhehlen, daß der Despotismus fürstlicher Gewalt und ihrer Bureaukratie keineswegs die einzige Gefahr ist, die wir zu fürchten haben? Daß es auch einen Despotismus parlamentarischer Majoritäten, politischer Parteien gibt, weniger prunkvoll und gewalttätig vielleicht als jener, aber dafür um so gefährlicher, um so vergiftender, weil ein geringeres Maß von Verantwortlichkeit in sich tragend? Dürfen wir vergessen, was uns gerade die Geschichte unseres engeren Vaterlandes Österreich so eindringlich predigt, daß auch die Völker selbst einander oft mit grimmiger Härte gegenüberstehen, einander Lebensluft und freie Entwicklung mißgönnen, in jedem Wachstum des einen Gefahr für sich erblicken? Und daß immer der Moment kommen kann, wo wir

versucht wären, unter ganz anderen Formen politischen Lebens, als sie das Spanien Philipps II. aufzuweisen hatte, auch solchen Despoten gegenüber auszurufen: „Seht euch um in dieser herrlichen Natur! Auf Freiheit ist sie gegründet, und wie reich ist sie durch Freiheit. Er, der große Schöpfer, wirft in einen Tropfen Tau den Wurm und läßt noch in den toten Räumen der Verwesung die Willkür sich ergötzen. Eure Schöpfung, wie eng und arm!“

Und endlich noch eines. In dem Freiheitsbegriff, der in Schiller künstlerische Darstellung und Verherrlichung gefunden hat, steht eng verbunden mit dem bürgerlichen oder politischen das religiöse Moment. Sein ganzes Leben hindurch hat ihn das ungeheuere Schauspiel der Kämpfe, in denen Europa der spanisch-römischen Politik die Glaubensfreiheit abrang, gefesselt und erschüttert. Seine historischen Arbeiten sind getränkt von diesem Geiste, und er ist ihm immer treu geblieben, wenn er auch in der Folge die Kraft seiner dichterischen Phantasie und die edle Freiheit seines menschlichen Fühlens dadurch glänzend bewährt hat, daß er sich so tief in den Geist des Katholizismus einzuleben wußte, wie wir es in der „Jungfrau von Orleans“, in „Maria Stuart“, in einigen Balladen wahrnehmen: so tief, daß das absurde Gerücht von seinem heimlichen Übertritt zur katholischen Kirche auftauchen konnte. In Wahrheit ist keiner von allen Klassikern der deutschen Nation der Religion so völlig ferne gestanden wie Schiller; genauer gesagt: es hat keiner so fern von allen historischen Religionsformen sich seine eigene Religion des Ideals geschaffen, — während er eben dadurch, geradeso wie ein anderer großer Kritiker der Religion im deutschen Volke, Ludwig Feuerbach, sich durch diese vollkommene Unbefangenheit das feinste Gefühl für die großen Phantasieschöpfungen der Religion zu wahren gewußt hat.

Aber welchen Bedrohungen wird aller Voraussicht nach in dem angebrochenen Jahrhundert jenes dürftige Maß von Denk- und Glaubensfreiheit ausgesetzt sein, welches das abgelaufene mühsam erkämpft hat? Sehen wir nicht eine unendlich rührige und in der Welt allgegenwärtige Macht alle Mittel in Bewegung setzen, geistliche und weltliche, politische und ökonomische, um diese Denk- und Glaubensfreiheit den Völkern als ein Pandorageschenk verdächtig zu machen und die Nationen wieder unter

das Joch der mittelalterlichen Glaubenseinheit, Staat und Wissenschaft in die Rolle der Dienenden zu zwingen? In dem unvermeidlichen, ohne den völligen Ruin der Kultur gar nicht zu unterlassenden Kampfe, der uns da aufgezwungen wird, können wir gerade bei Schiller lernen, wie mit aller Entschiedenheit der Verneinungen, die wir der Religion entgegenzustellen haben, wo sie als ein freiheitsmörderisches Element auftritt, sich das Verständnis ihrer Eigenart und die Schonung der Bedürfnisse, welche sie wenigstens einem Teil der Menschheit befriedigt, verknüpfen könne.

So ist denn dieser kühne, unerschrockene Freiheitskämpfer, zugleich ein Sänger und Held, den ich Ihnen bisher gezeigt habe, um auch Ihre Jugend an ihm zu entflammen, doch nicht der ganze Schiller. Freiheit — ein großes, ein feierliches, aber auch ein viel mißbrauchtes Wort. Freiheit — ein leeres Wort, wenn hinter dem, der sich frei nennt oder nach Freiheit ringt, nicht die Fülle persönlichen Lebens steht. Einen Anlauf zu jener Freiheit, welche Posa von seinem Könige gefordert hat und zu welcher es auch der aufgeklärte Despotismus des 18. Jahrhunderts nicht bringen konnte, hatte Schiller unter ungeheueren Erschütterungen, unter entsetzlichen Greueln in Frankreich machen gesehen. Der Urzustand der Natur kam wieder; der Krieg aller gegen alle. Gesittung, Menschlichkeit schienen ein Traum der Vergangenheit. Viele Freunde der Freiheit verhüllten damals schaudernd ihr Haupt. Auch Schillers zartbesaitetes Gemüt war erschüttert. Aber wenn selbst der tiefsittliche Sinn eines Kant, trotz aller Greuel der Ausführung, an der Idee der Revolution, „als der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“, mit Enthusiasmus festhielt, wenn Fichte sich gedrungen sah „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ zu veröffentlichen, so dürfen wir voraussetzen — und der erst im Winter von 1803 auf 1804 vollendete „Tell“ macht es uns zur Gewißheit —, daß auch Schiller an seinem Freiheitsgedanken nicht irre geworden ist. Aber die ungeheuren Begebenheiten, deren Zeuge er gewesen war, haben ihn bereichert und geklärt. Berühmte Verse des Liedes von der Glocke geben den dichterischen Nachklang dieser Erlebnisse.

„Wo rohe Kräfte sinnlos walten,
Da kann sich kein Gebild gestalten;
Wenn sich die Völker selbst befrei'n,
Da kann die Wohlfahrt nicht gedeihn.“

Und an derselben Stelle die Verse, die fast wie eine Absage an jene Denkfreiheit klingen, welcher der Dichter ehedem so enthusiastisch gehuldigt, die er so stürmisch gefordert hatte.

„Weh denen, die dem Ewigblinden
Des Lichtes Himmelsfackel leihn!
Sie strahlt ihm nicht, sie kann nur zünden
Und äschert Städt' und Länder ein.“

Nicht bloß dichterische Stimmungen, sondern tiefe Gedankenarbeit an den Problemen, die durch die französische Revolution aufgeworfen waren, zeigen aber die herrlichen „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“, Schillers Dank an den Prinzen von Augustenburg, seinen edlen Gönner, 1795 veröffentlicht. Hier weist Schiller ohne Rückhalt auf das große Dilemma hin, in welches er sich durch die Revolution versetzt fühlt. Soll ein vernünftiger Staat begründet werden, der das Gesetz auf den Thron stellt, den Menschen endlich als Selbstzweck ehrt und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen Verbindung macht, so muß der Naturstaat, d. h. der ohne Philosophie und Wissenschaft historisch gewordene Staat aufgehoben werden. Hebt man ihn auf, so hat man nichts als den Menschen, den er nicht g e bildet, sondern v e r bildet, den er nicht zur Freiheit, sondern zur Knechtschaft erzogen hat. Und kann man auf den Vernunftstaat warten und hoffen, um bessere Menschen zu haben? Vergebens. Der Vernunftstaat ist ja selbst erst möglich durch eine höhere Gesittung, eine feinere Durchbildung des Menschen, und woher soll diese kommen, wenn die Formen des sozialen Lebens in keiner Weise geeignet sind, sie zu erzeugen?

Auch uns ist der Gedanke geläufig, daß man zur Freiheit erzogen werden müsse, wenn schon unsere praktische Politik, abhängig von mancherlei Kräfteschwankungen, hier ein stürmisches Fordern, dort ein eigensinniges, überlanges Versagen, oft nicht nach seinem Muster verfährt. Aber wir begnügen uns damit, bei dieser Erziehung auf die Freiheit selbst zu rechnen: wir glauben, daß sie die Wunden, welche sie schlägt, auch selbst

wieder heile; daß man im Gebrauch, ja im Mißbrauch der Freiheit lernen könne, frei zu sein. Schiller war nicht dieses Glaubens. Er hatte zu Furchtbares aus diesem Mißbrauch der Freiheit herkommen sehen.

Schiller will eine Erziehung zur Freiheit, ehe sie den Staat nach ihrem Ebenbilde schaffe. Ein Gedanke, wie ihn später Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation" mit größter Entschiedenheit ausgesprochen hat. Aber nicht eine Erziehung in irgendeinem geistigen Kasernenstil: aus solcher könnte doch wieder nur ein neuer Zwangsstaat, wenn auch mit vernünftigeren Einrichtungen als der alte Absolutismus, der auf die Herrschenden allein zugespitzt war, erwachsen; sondern Erziehung in der Freiheit, durch das Freieste und zugleich Geordnetste, Gesetzmäßigste, was es gibt: durch die Kunst, durch die Schönheit.

Wir stehen hier an der Wurzel der eigenartigsten und zugleich am meisten mißverstandenen Gedankengänge Schillers. An dem Punkte, der ihn uns als geschichtsphilosophischen Denker und zugleich erfüllt vom höchsten Bewußtsein seiner Mission als Künstler, der Kulturbedeutung der Kunst überhaupt, zeigt. An dem Punkte auch, wo er uns in der Fortbildung der Gedanken Kants, seines philosophischen Meisters, am selbständigsten erscheint. Schiller glaubt nicht, so habe ich gesagt, an den Segen der Freiheit, hinter der nicht die durchgebildete, sittlich reife Persönlichkeit steht; er glaubt aber auch nicht an die Möglichkeit, auf den Charakter der Menschen direkt, von außen, einwirken zu können. Denn was wirklichen Wert haben soll, darf nichts Angelerntes, sondern muß ein Selbsteigenes sein, muß aus seinem tiefsten Innern, aus seinem Charakter stammen. Wir empfinden diese Schwierigkeiten heute vielleicht nicht mehr so stark, wie Schiller unter dem Einflusse gewisser Lehren der Kantschen Philosophie sie empfunden hat. Wir schätzen heute dasjenige, was ich kurz die Wirkung des Milieu nennen will, höher ein, auch in bezug auf den Charakter des Menschen und im Guten wie im Schlimmen. Wir glauben, daß es nicht ohne Einfluß auf den heranwachsenden Menschen sein könne, wenn er nicht nur im physischen, sondern auch im moralischen Sinne von Luft und Licht, von Ordnung und Sauberkeit umgeben und dem Einflusse vergiftender Miasmen entzogen ist. Aber auch

wir müssen uns doch, wenn wir ehrlich sein wollen, gestehen, wie außerordentlich schwer die Aufgabe ist, im großen durch öffentliche Veranstaltungen, durch Schule und Lehre, die Menschen wirklich zu bilden, zu erziehen, zur „inneren Freiheit", wie Schiller sagen würde, zu führen. Der Staat ist hier oft in übler Lage. Er wendet sich an die Kirchen, und er empfängt statt der Ströme des Lebens versteinerte Dogmatik; er hofft auf die Schule und sieht mit Schrecken aus der „Jugendlehre" ein neues Fach mit neuem Memorierstoff erwachsen; er tröstet sich mit der tiefer dringenden Mitarbeit des Hauses und sieht sich oft und oft mit schmerzlicher Enttäuschung an das Wort Goethes erinnert:

„Man könnte erzogene Kinder gebären,
Wenn die Eltern selber erzogen wären."

Und angesichts dieser Schwierigkeiten, die wir alle fühlen und die hier nur mit wenigen Worten angedeutet zu werden brauchen, gewinnt, wie ich meine, der Gedanke erst seine volle Bedeutung, welchen Schiller in seinen ethisch-ästhetischen Abhandlungen ausgesprochen hat und der auch die philosophische Lyrik seiner letzten zehn Jahre beseelt. Man muß die ethische Kultur und die nur auf ihrem Grunde mögliche politische Kultur vorbereiten durch ästhetische; man muß durch sie den Menschen zum Geschmack, zur Mäßigung, zu einem edleren Begehren erziehen, über die Gewalt seiner Triebe erheben: man wird damit ein wertvolles Zwischenglied gewonnen haben. Der Schritt vom ästhetischen Zustand zum ethischen, von der Schönheit zur Pflicht, ist unendlich viel leichter als der Übergang vom physischen Zustand zum ästhetischen. „Um den ästhetischen Menschen zur Einsicht und zu großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als große Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man seine Natur verändern."

Der Tagespolitiker mag vielleicht über diese Künstlerphantasien lächeln; der Historiker zweifelnd auf die ethischen Qualitäten manches großen Kunstzeitalters hinweisen; dem Künstler selbst, der das l'art pour l'art auf seine Fahne geschrieben hat, bange werden, wenn er sich mit einer so ernsten Aufgabe beschwert und als einen Pädagogen zur Freiheit bezeichnet fühlt.

Aber kann man die hohe soziale Mission der Kunst würdiger erfassen, den Künstler höher feiern als Schiller und kann eine

weitausschauende Kulturpolitik an diesem Gedanken Schillers gleichgültig vorübergehen? Wäre es nicht des Versuches wert, ich will nicht sagen, unsere Erziehung weiterer Volkskreise zur Freiheit auf das ästhetische Moment ausschließlich zu gründen, aber nur wenigstens einer ausgiebigen Mitwirkung künstlerischer Faktoren dabei sich zu versichern? Schiller konnte nicht ahnen, welche Mittel uns nach einem Jahrhundert zu Gebote stehen würden, um seinen Gedanken, der den Zeitgenossen wie eine Utopie erscheinen mußte, der Verwirklichung nahe zu bringen. Die außerordentliche Entwicklung, welche die Reproduktionstechnik in den bildenden Künsten genommen hat, die Möglichkeiten, welche sie bietet, die vorzüglichsten Werke aller Zeiten und Stilgattungen mit geringem Aufwande in die weitesten Kreise zu tragen; die neuen Verbreitungswege, welche in unseren Tagen die Literatur sucht und findet, durch billige Volksausgaben, durch Volksbibliotheken und Lesesäle, durch volkstümliche Rezitationen, volkstümliche Klassikeraufführungen; die Belebung des künstlerischen Anschauungs- und Darstellungsunterrichtes in der Schule; die Errichtung von Wandermuseen und Wanderausstellungen; der staatliche Schutz, den die historischen Denkmäler der Vergangenheit genießen und so manches andere zeigen uns, hundert Jahre nach Schillers Tode, auf einer Bahn, welche, wenn Schillers Gedanken nicht ganz in die Irre gegangen sind, zu hoffnungsvollen Zielen führt. Freilich, auch hier stecken wir noch in den Anfängen. Diese ganze ästhetische Kultur muß ja auf eine viel breitere, volkstümlichere Basis gestellt werden: Erziehung zur Kunst und durch die Kunst muß als ein Bestandteil unserer öffentlichen Erziehung überhaupt die ethische Erziehung vorbereiten und vervollständigen.

Ob wir das gewünschte Ziel erreichen werden? Ich weiß es nicht. Aber die Veredlung der Menschheit, die Höherbildung der Kultur ist ein so hohes und dabei so fernes Ziel, daß wir kein Mittel unversucht lassen dürfen. Und Schillers begeisterter Glaube möge uns geleiten und aufrecht halten, wie er ihn an das große Bild des Kolumbus in einigen herrlichen Distichen geknüpft hat:

„Steure, mutiger Segler! Es mag der Witz dich verhöhnen
Und der Schiffer am Steu'r senken die lässige Hand —
Immer, immer nach West! Dort muß die Küste sich zeigen;
Liegt sie doch deutlich und liegt schimmernd vor deinem Verstand.

Traue dem leitenden Gott und folge dem schweigenden Weltmeer;
Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluten empor.
Mit dem Genius steht die Natur im ewigen Bunde;
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß!"

Und von hier aus führt der Gang unserer Überlegungen zu einem Punkte, wo die hohen Ziele, welche Schiller ausgesteckt hat, sich nicht nur mit studentischen Idealen überhaupt berühren, sondern mit den Aufgaben des Technikers in Verbindung setzen lassen. Wie hoch wir auch die geistige Kultur, ihre Schöpfungen und Güter bewerten mögen: sie ist doch nur möglich auf dem sicheren Grunde einer hoch gesteigerten physischen Kultur. Erst leben, dann philosophieren, sagt ein alter Spruch. Erst leben, dann schön leben — so können wir ihn für unsere Betrachtungen umbilden. In den riesigen Verhältnissen, in welchen sich unser heutiges Staatsleben und Stadtleben bewegt, kann alles Edle im Menschen nur gedeihen, wenn für seine physische Wohlfahrt vorgesorgt ist. Massen wollen ernährt und gekleidet, Massen auf die einfachste und billigste Weise von Ort zu Ort befördert werden; Massen wollen im Innern unserer Großstädte menschenwürdige und gesunde Unterkunft finden. Massen aber auch strecken verlangend die Hände nach der allgemeinsten Bedingung des Lebens, nach lohnender Arbeit aus; sie kann nur geboten werden, wo Industrie und Handel blühen, ihren Platz auf dem Markte der Welt behaupten, wo Erfindungen gemacht, gemachte Erfindungen benutzt werden. Mit anderen Worten: Die Herrschaft des Geistes über die Natur ist die allgemeinste Voraussetzung der Herrschaft des Geistes in der Menschheit, und es ist naturgemäß der Techniker, der Herakles der modernen Welt, dem die schwere Arbeit zufällt, immerfort diese physischen Voraussetzungen der Kultur zu schaffen. Aber wenn heute der Techniker und sein Können unendlich im Preise gestiegen sind, den letzten Rest jenes antiken Vorurteils gegen den Banausen siegreich durch die Größe ihrer Erfolge und ihre Verbindung mit der theoretischen Forscherarbeit überwindend, so hat darum der Wert der rein idealen Kulturgüter keine Einbuße erlitten, und es will mir als ein frohes Vorzeichen erscheinen, daß auch die technischen Hochschulen, unbeschadet der Größe ihrer eigensten Aufgaben, den Zusammenhang mit den Geisteswissen-

schaften in steigendem Maße zu gewinnen suchen. Auf solcher Vereinigung der beiden großen Ströme, in denen unser Leben hinfließt, des naturwissenschaftlich-technischen und des humanistischen, der Theorie und der Praxis, dem Kultus des Geistes und der Beherrschung der Natur, beruht unsere Zukunft. Möge diese Schiller-Feier ein erstes sichtbares Zeichen dieser Vereinigung sein!

14

Schiller und die Religion

(1905)

Sicherlich gehört neben der Kirchenlehre und der religiösen Weltanschauung, die in ihr gründet oder wenigstens stark von ihr beeinflußt ist, die klassische Nationalliteratur zu den einflußreichsten der geistigen Mächte, die an dem Denken und Fühlen des Volkes bauen. Unvergleichbar freilich ist noch immer, trotz aller billigen Klassikerausgaben, die Breite der Wirkung und die Geschlossenheit des Eindruckes, über die das Kirchentum verfügt. Die Religion aller Bekenntnisse besitzt ein einheitliches Gedankensystem, an dem Jahrhunderte gebaut haben; die Religion der Klassiker ist ein Kunstprodukt höchst persönlichen Lebens, das nicht unmittelbar gelehrt oder überliefert, sondern nur mitempfindend nachgelebt werden kann. Aber dieses persönliche Leben klingt doch überall in ihren Werken durch, und wie groß mag die Zahl derer sein, die sich auf diesem leisen Grundton ein neues Weihelied ihres Lebens geschaffen haben, wenn die kirchlichen Akkorde schwächer oder gar mißtönend geworden sind! Alt ist darum das Mißtrauen der Kirchlichen gegen die Klassiker, die „Heiden“: gegen Lessing, den Freimaurer, gegen Herder, den Theologen ohne Theologie, gegen Goethe, den Dichter des Prometheus, den Schüler Spinozas, gegen Schiller, den grimmigen Hasser der Jesuiten und der Inquisition, den Verherrlicher des griechischen Olymps, den Abtrünnigen von aller Religion — aus Religion. Alt, aber begreiflich. Denn unsere klassische Literatur ist Blüte und Frucht des Zeitalters der Aufklärung,

des ersten Versuches, sich von der Engherzigkeit religiösen Bekenntniszwanges und knechtischen Buchstabendienstes zu befreien und sich auf die Höhe reiner Menschlichkeit zu erheben. Gerade darum aber können die Gedanken, die durch sie aus der starren Hülle der Wissenschaft gelöst und in eine flüssige Form umgegossen worden sind, in einer Zeit, in der die religiöse Bindung der Geister wieder so lebhaft gefordert wird, nicht deutlich genug zum Bewußtsein gebracht werden.

Bei Schiller ist hier noch manche Arbeit zu leisten. Herder, Lessing, auch Goethe, standen zu den eigentlichen religiösen Fragen ihrer Zeit in einem unmittelbaren Verhältnis, haben zum Teil direkt in theologische Kämpfe eingegriffen. Ihr Verhältnis zu diesen Dingen ist darum auch oft untersucht und dargestellt worden. Anders bei Schiller. Er ist nie Theologe gewesen, wie so viele der hervorragendsten Männer dieser Zeit in Deutschland. Es ist sehr merkwürdig, daß er, in dem sich der typische „deutsche Idealismus" zu verkörpern scheint, von den Naturwissenschaften und der Medizin ausgegangen ist. Er ist nie mit jenen spezifisch religiösen Kreisen in Berührung gekommen, die im Leben Goethes eine so große Rolle spielten. Es finden sich bei Schiller nur sehr wenig direkte Äußerungen über religiöse Fragen. Seine Stellung zur Religion ist nicht so leicht zu umschreiben; sie ist, namentlich in späteren Jahren, durchaus bedingt von einigen der schwierigsten Gedanken des Kantschen Systems. Seine Ideen empfangen überdies ihren Ausdruck vorwiegend durch die reiche Bilderpracht seiner reflektierenden Lyrik, die den Gedanken ebenso oft verhüllt, wie sie ihn schmückt und beseelt.

Auch auf ihn müssen in der Jugend biblische Dinge tiefen Eindruck gemacht haben. Lange bevor Kant seine scholastisch verzopfte Gewissenstheorie in der Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" entwickelt hatte, brachten „Die Räuber" das Phänomen des Gewissens, das der behagliche Optimismus der Aufklärungszeit arg vernachlässigt hatte, zu erschütternder Darstellung. Franz Moor, der qualgehetzt die nächtlichen Räume seines Schlosses durcheilt, das furchtbare Traumbild des jüngsten Gerichtes vor der Seele, ja auch der tragische Zusammenbruch Karl Moors, in der Einsicht, „daß

zwei Menschen wie ich den ganzen Bau der sittlichen Welt zugrunde richten würden", atmen durchaus den Geist streng vergeltender göttlicher Gerechtigkeit, die sich in der Brust des Sünders ankündigt, lange bevor sie im Weltlauf ihre Rache nimmt. In der Folge hat auf Schiller Spinoza mächtig eingewirkt, wenn er ihn auch nur aus zweiter oder gar dritter Hand gekannt hat. Manches ist hier noch klarzulegen. Dem Spinozismus Goethes ist man sorgfältig nachgegangen. Bei Schiller ist dieser Einfluß wenig beachtet worden. Aber er ist in der Zeit vor seinem Übergang zur Kantschen Denkweise unverkennbar. Der Spinozismus bot ihm, wie manchem anderen ernsten Geiste, die Möglichkeit, den überlieferten Gottesbegriff mit naturalistischer Denkweise zu versöhnen. Die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit erscheint erfüllt von göttlichem Leben; nicht der Atheismus, der Spinozas Zeitgenossen erschreckt hatte und den noch Friedrich Jacobi als den tiefsten Sinn dieses Systems ansehen wollte, sondern der theistische, genauer gesagt, neuplatonische Einschlag desselben wird das Wesentliche. Die „Theosophie des Julius" in den philosophischen Briefen zwischen Julius und Raphael, das Gedicht „Die Freundschaft", das sich ausdrücklich als ein Bruchstück aus diesem Briefwechsel bezeichnet, sind beredte Zeugnisse dieses Standpunktes; aber daneben, wie zum Beispiel im Liede an die Freude, sind immer noch starke Anklänge an die frühere, naivere Anschauung. Der gute Geist, der Schöpfer überm Sternenzelt, der Sternenrichter, der lohnt und straft, sind mit jeder Anlehnung an Spinoza unvereinbar, unvereinbar auch mit den Gedanken, die das Gedicht „Größe der Welt" in erhabenen Bildern ausgesprochen hatte.

Diese religiösen Stimmungen haben Schiller nicht gehindert, den Gedanken der bürgerlichen Freiheit, den Gedanken der Menschenrechte, für den seine jugendliche Begeisterung glühte, auch auf das Gebiet des Religiösen zu übertragen. Das ungeheure Schauspiel der Kämpfe, in denen Europa um das Prinzip der Glaubensfreiheit gerungen hatte, fesselte und erschütterte ihn. Der „Don Carlos" in seinem ersten Entwurf sollte, nach Schillers eigener Äußerung an Reinwald, „in der Darstellung der Inquisition die prostituierte Menschheit rächen, und einer Menschenart, die die Tragödie bisher nur gestreift hat, den Dolch auf die Seele stoßen". Dieser Zug der Dichtung ist durch die spätere

Ausführung stark verwischt worden; aber die ursprüngliche Tendenz wurde von Schiller in dem Roman „Der Geisterseher“ weitergesponnen. Der magische Spuk steht im Dienste einer höheren Idee. Der Roman will zeigen, mit welchen Mitteln die jesuitische Propaganda arbeitete, um einflußreiche Proselyten zu gewinnen. Aus derselben Tendenz stammen dann in der Folge die großen Geschichtswerke, insbesondere der Abfall der Niederlande, die ihm Gelegenheit gaben, die Freiheit der religiösen Selbstbestimmung und die Verwerflichkeit und Nichtigkeit jedes Gewissensdruckes zu verkünden.

Auf diese historischen Arbeiten folgt das dreijährige Studium Kants, aus dem Schiller als ein Verwandelter, in sich Gefestigter, hervorgeht. Was Schiller an Kant gewann, läßt sich mit wenigen Worten sagen. Es war die Überwindung der früheren Denkweise, in der theistische Vorstellungen mit naturalistischen unklar gemischt waren; die feste und zweifellose Begründung des Idealismus. Die Natur, in der und hinter der Schiller früher die Gottheit gesucht hatte, versinkt in ihrer eigentlichen Realität. Sie wird Schleier, Hülle einer höheren Welt, die uns nicht fertig gegeben ist, sondern die wir in unserem eigenen Innern aufzubauen haben. Das natürliche Geschehen und seine Gesetzmäßigkeit ist so wenig das Wesen des Daseins, wie es seinen Sinn ausdrückt. Diesen können wir nur in uns selbst, in unseren höchsten Gedanken finden. Einst war Schiller vor dem Gedanken an die „Größe der Welt“ schaudernd still gestanden. „Senke nieder, Adlergedank, dein Gefieder! Kühne Seglerin Phantasie, wirf ein mutloses Anker hin!“ Jetzt sagt er den Astronomen:

„Schwatzet mir nicht so viel von Nebelflecken und Sonnen!
Ist die Natur nur groß, weil sie zu zählen euch gibt?
Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume:
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!“

Wenn das Gute nicht mehr eine Realität ist, sondern eine Aufgabe für den strebenden Menschen, so schwinden auch alle die bangen Zweifel, ob denn diese Welt mit ihrer mechanischen Gesetzmäßigkeit, mit ihrer oft sinnlosen Grausamkeit, mit ihrer mangelnden Gerechtigkeit das Werk eines Gottes und nicht vielmehr bloß ein Würfelspiel der Atome sei. Die Welt ist so

viel, wie wir aus ihr machen. Ihr Wert bestimmt sich nach der Würde, die wir uns selbst zu geben wissen; und diese Würde ist Werk des guten Willens, der sich frei dem Vernunftgesetz und dem Gesetz des eigenen Wesens unterwirft.

Das alles sind Kants Gedanken so gut wie Schillers. An einem Punkte aber ist Schiller über Kant hinausgeschritten. Ist denn das Gute, ist unsere menschliche Aufgabe auch realisierbar? Kant hatte dafür keinen Beweis zu erbringen vermocht. Er hatte gerade hier doch wieder Anleihen bei der von ihm gestürzten Metaphysik gemacht. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit treten bei ihm zwar nicht mehr als Dogmen oder metaphysische Erkenntnisse, sondern als praktische Vernunftsforderungen auf. Unsere ethische Aufgabe ist lösbar, wenn wir uns praktisch so verhalten, als ob dies Realitäten, Einrichtungen einer übersinnlichen Welt wären. Schiller ist Kant in diesem Punkte nicht gefolgt. Ein Gedanke, der schon vor dem Beginn der Kant-Studien in ihm lebendig geworden war und in dem Gedicht „Die Künstler" großartigen, wenn auch nicht ganz geklärten Ausdruck gefunden hatte, ringt sich gegen Kant mit steigender Gewißheit durch und wird der Leitstern seines späteren Lebens. Das Ideal, der Ausgleich zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Notwendigkeit und Freiheit, das sinnvolle Dasein, die Verwirklichung höchster Zweckmäßigkeit, der Geist in der Natur, das Natürliche im Geistigen — alles das, was in Schillers früherem spinozistischen Gottesbegriff gleichsam gebunden lag, was Kant in eine übersinnliche, transzendente Welt geschoben hatte, ist kein Traum, keine Spielerei konstruierender Spekulation. Alles das hat einen immerwährenden Bürgen seiner Wahrheit und Gewißheit in der Welt des Schönen, im Reiche der Kunst. Es gibt nur eine wahre Religion — die Religion der Schönheit; nur eine, immer sich erneuernde Offenbarung — den Genius; und nur einen Weg zur sittlichen Vollkommenheit des Menschen — die ästhetische Kultur. Plato und Kant reichen einander die Hände; Griechentum und Christentum scheinen versöhnt. Und auch auf den mittelalterlichen Katholizismus fällt von dieser Anschauung ein neues Licht. Schiller entdeckt das künstlerische Moment im Katholizismus, in dem er vordem nur den unversöhnlichen Feind der geistigen Freiheit gesehen hatte. Dramen,

wie die „Junfrau von Orleans“, wie „Maria Stuart“, verkünden den tiefen, inneren Umschwung; Schiller, der Klassiker, ist zugleich einer der führenden Geister der Romantik. Balladen, wie „Der Graf von Habsburg“, „Der Kampf mit dem Drachen“, aus der Lebensstimmung des Mittelalters herausgeboren und sie über sich selbst hinaus verklärend, haben einem ganz neuen Gefühlskreise die Bahn gebrochen. Das Epigramm auf die Johanniter verneigt sich tief vor dem Christentum: „Religion des Kreuzes! Nur du verknüpfest in einem Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich!“

Aber dies neue, geschichtsphilosophische Verständnis des Christentums, namentlich des mittelalterlichen, bedeutet bei Schiller nicht wie bei den eigentlichen Romantikern die Anerkennung dieses Lebensideals als eines definitiven oder den Versuch, die moderne Menschheit dahin zurückzuführen. Das Christentum, mag es auch der Dichter in manchen seiner Lebensäußerungen verklären, bleibt für den Denker nur ein Durchgangspunkt: das Ziel liegt in einem erneuten Griechentum, in einem erneuten, aber vertieften Einklang von Sinnlichkeit und Vernunft. Nie ist größer, erhabener von der Kunst und ihrer Aufgabe gesprochen, nie das Schöne enger an die höchsten Forderungen menschlichen Daseins geknüpft worden. Die sittenbildende Funktion, die Vorschule zur moralischen Vollkommenheit, als die in allen Jahrhunderten der christlichen Ära und noch von vielen Vertretern der Aufklärung die Religion angesehen worden war, geht über auf die Kunst. Nicht nur alles Dogmatische versinkt, sondern auch jene moralisierende Vernunftsreligion, in die noch Kant das Christentum umzubilden versucht hatte. Die Rolle der Religion ist ausgespielt. „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst! — Und warum keine? — Aus Religion.“ Dieses Epigramm, die einzige Stelle in Schillers späteren Schriften, die der Religion direkt gewidmet ist, enthält zugleich seine unbedingte Absage an sie. Für keinen anderen unserer großen Dichter und Denker lag dieses Phänomen so weit hinter ihm „in wesenlosem Scheine“. Der Künstler, der Genius, tritt an die Stelle des Priesters; das Ideal vollkommener Menschlichkeit an die Stelle der transzendenten Welt. Schiller konnte und durfte dies verkünden, denn was er lehrte, das hat er gelebt. Einem

kleineren, einem schönheitsärmeren, einem minder kunstbegeisterten Geschlechte mag seine Anschauung fast blasphemisch klingen.

15

Schiller und die Gegenwart

(1905)

Durch das ganze deutsche Land, von den Vogesen bis zur Leitha, vom Saum der nordischen Küsten bis zu den Höhen der Alpen, brausen die Klänge der Schillerfeier. Wie viel von den tönenden Reden, die bei diesem Anlasse gehalten werden, Ausdruck persönlichen Erlebens, innerer Ergriffenheit, wie viel von der Begeisterung und Bewunderung, auf welche diese Gedächtnisfeier gestimmt ist, unmittelbarer Ausdruck der heutigen Volksseele sein mag — wer könnte vermessen genug sein, das ergründen zu wollen? Kein derartiges Fest — auch nicht die großen, tausend und tausendmal gefeierten Gedächtnisfeste des christlichen Kultus — ist ja bloß Ausdruck dessen, was i s t, einer Stimmung, die gebieterisch nach Ausdruck verlangt, eines inneren Dranges, der sich sichtbar darstellen will. Sie alle dienen ja einem bewußten Zweckgedanken, einem Sollen: ein bedeutender Lebensabschnitt der Menschheit, ein unvergänglicher, ewiger Wert, soll durch sie der stumpfen Menge, dem Gegenwartsmenschen, der in den Tag hineinlebt, wieder vor die Seele gerufen, der Sinn soll auf Höheres gerichtet werden. Man rechnet damit, daß an das Äußere einer solchen Feier sich tiefere Eindrücke knüpfen, Stimmungen, Betrachtungen, die sonst das Geräusch des Lebens übertönt; daß der Name eines so Gefeierten neuer Anlaß werde, sich mit dem Menschen, mit dem Schaffenden, zu beschäftigen.

Mehr als irgend einer anderen Zeit tun uns solche Gedenktage not, und nichts kann vom Standpunkte einer sozialen Pädagogik aus verkehrter sein als das Lächeln, mit welchem die Blasiertheit da und dort über die ewige Jubiläumsstimmung der Gegenwart zu spotten sich unterfängt. Denn in rasendem Fluge stürmt uns das Leben dahin; eine Erscheinung verdrängt die andere;

alle zehn Jahre zum mindesten verkünden triumphierende Stimmen den Anbruch eines neuen Zeitalters in Kunst und Literatur. Und trotz der unablässigen, rückwärts gewendeten Arbeit der Historiker, trotz eines Kultus der Vergangenheit, wie ihn vielleicht keine andere Periode so hingebungsvoll, so umfangreich getrieben hat, ist doch die Menge dessen, was bewältigt werden muß, um mit der Zeit Schritt zu halten, so groß, daß auch dem Eifrigsten immer wieder die Freude an den herrlichen Schätzen, die wir besitzen, durch die Anforderungen des Tages verkümmert wird.

Gleichviel also, was an den zahllosen Schillerfeiern echt oder unecht, empfunden oder anempfunden sein mag, — wenn sie die Gedanken des deutschen Volkes auf Schiller zurücklenken, wenn sie Anlaß werden, daß man sich aufs neue in den Geist des großen Dichters versenkt, daß Schiller in unserem Herzen wieder lebendig wird, so haben sie ihren Zweck erreicht und in einem bedeutungsvollen Augenblicke das Deutschland der Gegenwart mit den höchsten Momenten seiner geistigen Vergangenheit neu verknüpft. Denn ich glaube, solche Verknüpfung tut uns not. Oft ist mir beim Eintritt in dieses Schillerjahr der Gedanke begegnet, daß unseren Schillerfesten jener kräftige Pulsschlag einer beflügelten Erwartung fehle, fehlen müsse, der das Jubiläum von Schillers Geburt im Jahre 1859 so stürmisch, so begeisterungsvoll gemacht habe. Und in der Tat: damals, als die Nation nach jener Periode dumpfer Bedrückung und aussichtsloser Niedergeschlagenheit, welche dem großen Freiheitsrausch von 1848 gefolgt war, kaum wieder sehnsüchtig leise das Haupt zu heben wagte, — da erschien Schiller als der geheiligte, selbst von der Polizei und Zensur bis zu einem gewissen Grade zu respektierende Wortführer der Ideale und Wünsche; da redete Posa vor König Philipp so, wie mancher überzeugte Volksfreund gern vor den deutschen Bundesfürsten geredet hätte, wäre es nicht, nach Jacobis berühmtem Wort, allzeit das Unglück der Könige, daß sie die Wahrheit nicht hören wollen; da fühlte die Nation in dem brausenden Freiheitssang des „Tell“, in seiner Anrufung der unveräußerlichen Menschenrechte, „die droben hängen fest und ewig wie die Sterne selbst“, in dem Gelöbnis des einigen Brudervolkes, das nicht Not und Gefahr aus-

einanderreißen soll, sich in ihrem Innersten gepackt. Die mächtig nachzitternde Bewegung des Vormärz, gestaut aber nicht ausgetilgt, die heiße Sehnsucht nach nationaler Einheit und Größe, die das Volk einst in den Befreiungskrieg getrieben hatte, schmählich getäuscht, aber an sich selbst nicht irre geworden — alle diese leidenschaftlichen Regungen der deutschen Volksseele, die dann Bismarck und sein Werk so mächtig, so schwindelnd emportrugen, sobald man angefangen hatte, ihn zu verstehen: sie alle drängten damals ans Licht und redeten die stumme Sprache der Denkmäler und Kränze und Fackeln und beflügelten den lauten Zuruf echter überströmender Begeisterung, der die Redner grüßte und der Allen, die diese Tage miterlebt haben, unvergeßlich im Herzen geblieben ist.

Ist heute ein gleiches möglich? „Des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder.“ Aus dem Winter deutschen Mißvergnügens, aus dem Liebesfrühling der nationalen Hoffnungen ist im Laufe dieser fünfzig Jahre der glorreiche Sommer des Reiches geworden. Was damals nur ein Traum der Ferne, ist heute stolze Wirklichkeit. Das deutsche Kaisertum ist aufgerichtet, die uralten Zentrifugalkräfte des deutschen Reichsfürstentums gebunden, durch Verträge nicht nur, sondern durch die stärksten Klammern politischer und wirtschaftlicher Interessen, durch die kaum mehr zu überblickenden, vielverschlungenen Fäden der neu geschaffenen militärischen, ökonomischen, legislativen und administrativen Einheiten ans Reich gefesselt. Eine auf dem allgemeinen, gleichen, direkten Wahlrecht beruhende Volksvertretung als ebenbürtiger Faktor der Gesetzgebung neben den Bundesregierungen; das deutsche Reichsheer, die furchtbarste Kriegswaffe der Welt; die deutsche Flagge auf allen Meeren; der deutsche Unternehmer, der deutsche Kaufmann auf allen Märkten der Welt heimisch, ein gefürchteter, oft überlegener Konkurrent. Welcher Kontrast gegen die klägliche Ohnmacht, in die der kühne Aufschwung des Jahres 1848 auslief, welcher Kontrast erst gegen die Zeit, da Schiller lebte und schaffte. Deutschland war damals nur noch ein geographischer, kein politischer Begriff; ein Komplex von Binnenstaaten, ein Spielball der Weltmächte England und Frankreich, welche mit ihren Kämpfen und Flotten die Meere erfüllten.

„Zwei gewaltige Nationen ringen
Um der Welt alleinigen Besitz;
Aller Länder Freiheit zu verschlingen,
Schwingen sie den Dreizack und den Blitz.“

In diesen Versen hat Schiller selbst in dem Säkulargedicht „Der Antritt des neuen Jahrhunderts“ mit dem scharfen Blicke des Historikers den Kern der damaligen Weltlage erfaßt, und man versteht wohl, wie er angesichts der ungeheuren Kräfte, welche sich ringend gegenüberstanden, angesichts der Ohnmacht des eigenen Volkes den Rat aussprechen konnte:

„In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang!
Freiheit ist nur in dem Land der Träume
Und das Schöne blüht nur im Gesang.“

Gewaltig erscheint so der Abstand der Stimmungswelt der Dichtung Schillers und ihres politischen Hintergrundes von der Gegenwart; ungeheuer wie die Verschiedenheit der realen geschichtlichen Verhältnisse. Was damals eine vage Sehnsucht war, die sich in historischen Verkleidungen verbarg, ist heute gesicherte politische Wirklichkeit; was damals weise Resignation, um für das Deutschtum wenigstens geistige Güter, seine Sprache und seine Bildung, zu retten, erschiene heute fast wie ein Verrat am Vaterlande.

Aber soll uns der Dichter, der so lange das Sprachrohr für die höchsten Wünsche des deutschen Volkes gewesen ist, nun stumm werden? Ist es wirklich an dem, daß wir Schiller nur noch historisch verstehen, daß er rein künstlerisch auf uns wirkt? Ich glaube es nicht. Ja, ich möchte die paradoxe Behauptung wagen, daß gerade die Weite jenes Abstandes zwischen heute und damals uns Schiller wieder näher zu bringen geeignet ist. Vielleicht einen anderen Schiller als den, welchen man im Jahre 1859 im tiefsten Herzensgrunde gefeiert hat, als Symbol und Propheten des neu erwachenden Volks- und Freiheitsbewußtseins; einen weniger stürmischen, weniger leicht zugänglichen Schiller, aber darum für die Zukunft unserer Nation nicht weniger wertvoll als der frühere Schiller, der Schiller der Volksversammlungen, der Sängerfeste und Studentenkommerse.

Ungeheuren Gewinn hat das deutsche Volk in den letzten vierzig Jahren eingeheimst, nach innen wie nach außen. Gewinn,

den sich auch die kühnsten Patrioten zu Anfang des 19. Jahrhunderts nicht haben träumen lassen. Aber fragen wir uns ernstlich: Sollten wir dafür gar keine Einbuße erlitten haben? Ich rede nicht von dem Scheitern der großdeutschen Idee, von dem rettungslosen Verlust des Deutschtums in Österreich und Ungarn, das dem unablässigen Nagen des Völkerchaos im habsburgischen Reiche ohne anderen Schutz als die eigene nationale Kraft preisgegeben ist. Aber wie steht es um das innere Leben des deutschen Volkes, um den Ausbau dessen, was in den siebziger Jahren glorreich begonnen worden war? Sollte uns auch da Schiller nichts mehr zu sagen haben? Vielleicht wie eine ehrwürdige Ruine unter uns stehen, um die man jeweils Feste feiert, an der aber das wirkliche Leben achtlos vorüberzieht? Ich bin gewiß, viele denken im Grunde wirklich so. Manche Züge in der deutschen Volksseele der Gegenwart könnte man gar nicht begreifen, wenn ihrer nicht viele wären. Viele schelten ihn einen „Idealisten“ mit der gleichen tiefen Geringschätzung, mit welcher der Moniteur Napoleons angesichts des von französischen Bajonetten starrenden Berlin von den „Ideologen“ sprach, die sich dort um „Verbesserung der Erziehung“ bemühten. Ein weltfremder Träumer, der von dem furchtbaren Ernst der weltwirtschaftlichen Probleme, die uns heute bis ins Mark hinein beunruhigen und quälen, noch nichts wußte und in rührender Naivität gemeint hat, alle politischen Fragen mit dem Rezept „Freiheit und ästhetische Erziehung“ lösen zu können! Viele schelten ihn heute auch einen „Heiden“ mit dem nämlichen mitleidigen Grauen, das einst so mancher fromme Christ bei dem Gedanken empfand, Sokrates und Plato, Mohammed und Saladin ewig in der Hölle zu wissen. Und viele haben das unbehagliche Gefühl, wenn sie die eigenartigste Gabe seines Genius, die philosophische Lyrik, zur Hand nehmen, daß hier aus dem Munde des gefeiertsten Dichters der Nation ein Geist aus der Fremde zu ihnen spreche.

Zweifellos würde gerade bei Schiller eine völlige Abwendung der Nation von seinem Ideenkreise auch auf die Schätzung des Dichters ungünstig zurückwirken. Schiller ist nicht bloß Dichter, hat nie bloß als solcher gewirkt. Von seinem ersten Auftreten an war Tendenz, freilich im höchsten, im edelsten Sinne, die Seele seines Schaffens. Lehrer des Volkes wollte er sein. Um

es werden zu können, um seine eigene Bildung auf die Höhe zu heben, von der herab er sich würdig fühlte, zur Nation zu sprechen, hat er keine Mühe, keinen scheinbaren Umweg gescheut. Jahre hat er dem Studium der Geschichte, dem Studium der griechischen Literatur, zuletzt der Kantschen Philosophie geopfert, zu einer Zeit, als schon die erste Todesmahnung an ihn ergangen war. Aus der trüben Gärung seiner Jugend, in welcher überkommene Religionsformen, Rousseausche Sentimentalität und materialistischer Zynismus miteinander kämpften, hat er sich zu einer ethisch-ästhetischen Weltansicht emporgearbeitet. Inmitten der Mühen eines opfer- und arbeitsvollen Lebens hat er in ihr den heroischen Schwung seiner Arbeit und den stillen Frieden seiner leidenschaftlichen Seele gefunden, und als ein heiliges Evangelium ist sie in immer neuen Wendungen und Einkleidungen von ihm in Vers und Prosa dem deutschen Volke verkündet worden. Die tiefsten Gedanken der Kantschen Philosophie, ganz herausgelöst aus dem Bann einer schwierigen Schulsprache und rein theoretischer Überlegungen, in welche sie bei Kant selbst so vielfach eingebettet sind, erscheinen hier als freie Rhapsodien eines dichterischen Geistes und mit einer Gefühlsbetonung, die sich auch da wirksam macht, wo man für abstrakte Überlegungen wenig Empfänglichkeit besitzt. Diese Anschauung kann man mit einem Worte bezeichnen als Erhebung des denkenden und schaffenden Geistes über die Wirklichkeit. Die Welt ist nicht, was sie scheint; ihre Realität ist das, was wir aus ihr, aus uns selber machen. Nicht ihre Knechte sollen wir sein, sondern ihre Herren. In den Aufgaben, die wir uns stellen, liegt das Glück, nicht in dem, was wir erreichen. Die großen Ideen, die unseren Weg erhellen, sind die wahre Wirklichkeit. Und es gibt Erfahrungen, selige Gewißheiten, die uns belehren, daß wir nicht Unmöglichkeiten nachjagen, daß wir nicht Irrlichter zu erhaschen suchen. Aus der Wunderwelt des Schönen, in dem Natur und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft zusammenfließen, aus dem sicheren Walten des Genius, der das Größte und Erhabenste ausspricht, als wäre es das Selbstverständlichste, tritt uns immer wieder als wirklich, als vollendete Tatsache entgegen, was wir das Ideal nennen und was wir in der Welt zu suchen oder zu gestalten bestrebt sind.

Es ist kein Mißbrauch eines ehrwürdigen Namens, wenn man diese Lebensanschauung Schillers eine „religiöse" nennt. Manchem wird das verwunderlich klingen. Bei keinem Vertreter unserer klassischen Literatur ist von Religion so wenig die Rede wie bei Schiller. Keiner ist über alle traditionellen Formen der historischen Religion so weit hinausgewachsen wie er. Keiner steht dem konfessionellen Christenglauben so ferne. Schärfstens hat er selbst die Eigenart seiner Stellung bezeichnet in dem bekannten Distichon „Mein Glaube":

> „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion."

Dem Mißbrauch der Religion zu Staatszwecken, der Religion als Mittel zur Knechtung der Geister, der Religion der Glaubensverfolgungen und der Religionskriege, der Religion als einer Gegnerin freier Menschlichkeit, stand er mit leidenschaftlicher Abwehr, als ein unversöhnlicher Gegner gegenüber. Der Odem der Freiheit, der durch seine Werke weht, stürmt gegen den geistlichen Despotismus in jeder Form nicht minder stark als gegen den politisch-militärischen. Aber ist denn wirklich Dogma und Dogmenzwang, ist denn wirklich schlecht begründeter Geschichtsglaube und Wunderdienst, ist denn wirklich feindliche Abschließung gegen andere Formen und Bekenntnisse das Wesen aller Religion? Wird darüber nicht das eigentlichste vergessen, was immer wieder durstige Seelen zu ihr hinzieht, der Glaube an eine höhere Welt jenseits der gemeinen Wirklichkeit, an eine Zuflucht der Seele inmitten des lärmenden, unruhig bewegten Lebens? Ist nicht Religion im tiefsten Grunde die Gewißheit, daß das Geschehen in der Welt außer seinem äußeren mechanischen Zusammenhange noch eine innere Bedeutung hat und daß insbesondere die Sittlichkeit nicht die Erfüllung einer bloßen Etikette, einer äußerlichen Vorschrift, einer sozialen Konvention, sondern das eigentlichste Geschäft des Menschen ist, in welchem ihm der tiefste Sinn des Lebens offenbar wird?

Man kann nicht sagen, daß das deutsche Volk auch in diesen Dingen den Idealen Schillers entwachsen sei, weil ihm selbstverständliche Wirklichkeit geworden, was dem Dichter als Aufgabe vor der Seele schwebte. Im Gegenteil: der Abstand, der uns in der Gegenwart von diesen Idealen trennt, ist reichlich ebenso

groß wie der Abstand zwischen den politischen Verhältnissen, unter denen Schiller starb, und der heutigen Gestaltung der Dinge. Ein Volk, in welchem der politische Klerikalismus ausschlaggebende Macht geworden ist, in welchem Ultramontane und protestantische Orthodoxe friedlich Hand in Hand gehen, soweit es sich um Erhaltung und Steigerung des kirchlichen Einflusses auf das geistige Leben, insbesondere auf die Schule, handelt, während sie sich außerhalb dieser gemeinsamen Interessensphäre grimmig, als stände man unmittelbar vor Ausbruch eines Religionskrieges, befehden; ein Volk, in welchem die Schule, nach vorübergehenden Ansätzen zur Besserung, mehr und mehr unter den Druck des engherzigsten Konfessionalismus zu kommen droht; ein Volk, in welchem der Gedanke einer einheitlichen, allgemein menschlichen, von Bekenntnisformeln und priesterlichem Einfluß abgelösten Ethik von Staatslenkern und Volksvertretern als etwas Unmögliches belacht und abgewiesen wird: wie weit ist ein solches Volk — nicht viele, hervorragende Einzelne, sondern die politisch und praktisch ins Gewicht fallende Masse — noch von den Gedanken entfernt, welche vor einem Jahrhundert zwei seiner edelsten Geister, Kant und Schiller, in der engsten geistigen Gemeinschaft und Wechselwirkung, ausgesprochen haben, und gewiß nicht mit dem Gefühle, damit in eine unabsehbare Ferne zu weisen! Und sind wir auf anderen Gebieten dem Geiste unserer klassischen Zeit näher geblieben? Niemand kann die wirtschaftliche Entwicklung des letzten Jahrhunderts rückgängig machen und, ein moderner Cato, in dem gewaltigen Anschwellen des deutschen Nationalreichtums ein Unglück, eine Katastrophe erblicken wollen. Aber die Jagd nach dem Glück, die blinde Anbetung des Königs Mammon, wie sie heute betrieben wird, die Rücksichtslosigkeit, mit der in diesem Konkurrenzkampfe um die Prämien des wirtschaftlichen Erfolges alle Mittel benutzt, alle Gegner niedergetreten werden; die Art, wie der im höchsten Einsatze errungene Gewinn zu immer gesteigerten Genußmöglichkeiten und wieder zur Bekämpfung der von da stammenden Entnervung und Überreizung verwendet wird, — das alles sticht weit ab von der vornehmen Anspruchslosigkeit und schlichten Bedürfnislosigkeit, die jene Zeit in bezug auf alles, was nicht geistiger Genuß war, besaß, obwohl in ihr das Leben Schwierig-

keiten bot, von denen sich die Gegenwart nichts mehr träumen läßt. Es ist wahr: wenn man nur die Außenseite der Dinge sieht, so scheint das Zeitalter der ästhetischen Kultur, in das Schillers geschichtsphilosophische Betrachtungen ausmünden, schon angebrochen: Der Bach der Literatur angeschwollen zum reißenden Strome; die Musik eine fast allgegenwärtige Macht in unserem Leben; die Meisterwerke der Natur und der bildenden Kunst durch das allbereite Mittel der Photographie in jedermanns Händen, Augenweide der weitesten Volkskreise. Und ferne sei es, die Menge von stillem Glück, von innerlich-tröstender Erhebung und Klärung leugnen zu wollen, welche aus dieser reichen Kunstwelt der Gegenwart inmitten der Hast des modernen Daseins immer wieder in die Herzen überströmt. Aber wie vieles von Schillers Idealen bleibt auch hier unerfüllt, bei Schaffenden und Genießenden! Wie vieles, was Kunst heißt, entbehrt jener ersten Bedingung, die in den Augen Schillers das Kunstwerk ausmacht: der Vertilgung des Stoffes durch die Form; wie vieles ist bloß Nervenerregung. Und wie vieles, was Kunstgenuß heißt, ist bloß Befriedigung der Neugierde — ein flüchtiges Naschen an den Dingen, wobei die Menge und der Wechsel der Eindrücke die Vertiefung in die Betrachtung und den reinen ruhigen Nachklang nicht ersetzen können. Ästhetische Kultur im Sinne Schillers wächst auf einem anderen Boden. Kunst r e i n genießen, so daß sie uns wahrhaft bildet und bereichert, ist selbst eine Aufgabe, ein Teil unserer sittlichen Selbsterziehung: „Schönheit ist zugleich unser Zustand und unsere Tat.“ Schönheit bereitet den Boden für unsere höchste Entwicklung. „Hohe Gleichmütigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein echtes Kunstwerk entlassen soll.“ „Um den ästhetischen Menschen zu Einsicht und großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als große Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muß man seine Natur verändern.“ Hier wurzelt Schillers Forderung der ästhetischen Kultur als Bahnbrecherin der ethischen, als Vorläuferin des vollkommenen Staates, der vollkommenen Rechtskultur. Und auch hier, scheint mir, haben wir von Schiller noch zu lernen. Am Eingange seiner Briefe über die ästhetische Erziehung hat Schiller eine düstere Schilderung

des Bildes entworfen, welches die Zeitkultur darbietet, wenn man ihre Erscheinungen an einem Ideale innerer Harmonie mißt. Dieses Bild hat in seinen allgemeinen Umrissen noch nichts von seiner Wahrheit verloren, obwohl sich viele Einzelheiten völlig verschoben haben. Schiller sah den Geist seiner Zeit „zwischen Verkehrtheit und Roheit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und moralischem Unglauben“ schwanken. Manches ist geschehen, um diese Gegensätze, denen sich Schiller am Ausgang des 18. Jahrhunderts gegenüber sah, in ihrer Schroffheit auszugleichen. Aber wie sehr ist, angesichts der technischen Überfeinerung und der steigenden Kompliziertheit des modernen Lebens, die Unnatur der oberen Klassen wieder gestiegen; und wie weit bleiben unsere Maßregeln zur Bekämpfung der „bloßen“ Natur, zur Milderung der Roheit, immer noch hinter den Ansprüchen unserer riesig anschwellenden Bevölkerungsziffern zurück! Wie bescheiden sind die Erfolge unserer auf Volksbildung gerichteten Anstalten, verglichen mit den Erfolgen rein politischer oder kirchlicher Organisationen, in denen nicht Bildung, sondern Kampf — Klassenkampf, Glaubenskampf, Rassenkampf, Wahlkampf — verkündet wird, und wie völlig steht die Bevölkerung des flachen Landes noch außerhalb aller Berührung mit den Bildungsströmen, die durch die Zentren unseres geistigen Lebens fluten!

Nimmt man dies alles zusammen, so steht hinter der Gedächtnisfeier von Schillers Tod eine Stimmung ernster Einkehr. Es ist eine Totenfeier, wenn wir nicht verstehen, an Schillers geistiger Größe, an Schillers Weltanschauung uns in dem Wirrsal der Gegenwart Richtung und Halt zu holen; wenn wir seine Denkmäler bekränzen, ohne das Gelöbnis, in seinem Geiste zu arbeiten; wenn wir seine Werke unter das Volk tragen, auf den Bühnen sprechen lassen, unseren Kindern in die Hand geben, ohne den rechten Glauben an Schiller, ja mit dem stillen Hintergedanken: „Für Kinder und Volk ist dieser Idealismus gerade gut genug. Wir Wissenden von heute, die wir glücklicherweise auch die Mächtigen sind, wir brauchen ihn nicht mehr.“ Aber vielleicht überwindet ein Künstler wie Schiller auch solchen Zweifel, auch solchen Abfall. „Lebe mit deinem Jahrhundert“ — das war der Rat, welchen er dem Freunde der Wahrheit und

Schönheit gab — „aber sei nicht sein Geschöpf. Leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben.“ Schiller selbst glaubte fest und unerschütterlich an die Mission der Schönheit und des Künstlers, des Künstlers in seinem Sinne: des Künstlers als Volkslehrer, des Künstlers an Stelle des Priesters. Er war überzeugt, daß, so lange eines solchen Künstlers Werke bestehen und lebendig bleiben, auch ihre Wirkungen gesichert sind, weil sie Wege zum Innersten der Menschen finden, die sich keinem anderen erschließen. „Der Ernst deiner Grundsätze wird sie von dir scheuchen, aber im Spiele ertragen sie sie noch . . . Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Taten umsonst verdammen; aber an ihrem Müßiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Roheit, die Frivolität aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen . . . Umgib sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.“ (Briefe üb. d. ästhet. Erzg, 9. Brief). Wollen wir darum hoffen auf Schillers eigene, fortwirkende Zauberkraft. Schon einmal hat er in trüben Tagen der Nation das Banner vorangetragen. Vielleicht ist unter den Kränzen, die ihm heute dargebracht werden, nicht nur der ernste Lorbeer, den die Vergangenheit reicht und den ihm niemand versagen kann, sondern auch ein Kranz aus Frühlingsblumen, die Morgengabe der Zukunft, einer geistigen Erneuerung des deutschen Volkes!

16

J. G. Fichte als Sozialpolitiker

(1898)

I

Das Thema, welches die folgenden Erörterungen zum Gegenstande haben, ist von den Aufgaben der heutigen Sozialwissenschaft nicht so weit abliegend, wie es demjenigen erscheinen mag, welcher in Fichte nur einen der abstraktesten Metaphysiker aller

Zeiten erblickt. Der nämliche Denker, dessen System sich den Aussagen des gewöhnlichen Bewußtseins schroffer entgegenstellt als jedes andere, wirkt als eine lebendige Kraft in unserer großen nationalen Erhebung am Anfange des Jahrhunderts und hat aus der Energie seiner sittlichen und vaterländischen Gesinnung heraus in Zeiten der schwersten Krisis Worte gefunden, von so wuchtigem Ernste und so flammender Begeisterung, wie sie seit Luthers Flugschriften nicht mehr zum deutschen Volke gesprochen worden waren. Gerade in dieser Verbindung tiefster Kontemplation mit der gespanntesten Tatkraft, der Versenkung in die Geheimnisse des geistigen Seins mit dem Drang nach außen zu wirken, die Welt ideegemäß zu gestalten, Gedanken nicht nur zu denken, sondern auch in Wirklichkeit umzusetzen — gerade durch diese Gegensätze, welche sich in seiner Natur zusammenfinden, ist Fichte einer der gewaltigsten und eigenartigsten Menschen, welche das deutsche Volk in neuerer Zeit hervorgebracht hat. Es ist schwer, in dieser Richtung seinesgleichen zu finden — wenigstens unter den Philosophen der neueren Zeit, bei denen das theoretisch-beschauliche Interesse im ganzen so sehr die Oberhand hat. Descartes und Spinoza sind aus der Welt geflohen, um frei von aller feindlichen Berührung in völliger Einsamkeit und Ruhe ihren Gedanken nachhängen zu können; Kant, am äußersten Ostrande deutscher Bildung, in Königsberg sitzend, wollte nie etwas anderes sein als der gelehrte Professor, der im Dienste der Aufklärung tätig ist; David Hume, sein Vorläufer auf dem Boden der kritischen Philosophie, der umfassendste und freieste Geist, den das britische Reich im 18. Jahrhundert erzeugt hat, redet geringschätzig von dem Gedanken der Aufklärung selbst, der in jenen Zeiten das allgemeine Losungswort war. „Es heißt zu viel Respekt hegen gegen die Menge, diese Holzköpfe, die sich Publikum nennen, die ein vornehmer Herr, ein Pfaffe, eine Partei oder ein Buchhändler bestimmt, wenn man sich ihnen oder ihrem Aberglauben zuliebe mit Offenheit quält.“

Hegel spricht der Philosophie den Führerberuf im Leben überhaupt ab: ihre Aufgabe ist, wie die jeder Wissenschaft, zu verstehen, was ist, aus seinen Gründen, aus seiner inneren Vernünftigkeit, nicht Phantasiegemälde dessen zu entwerfen, was sein soll; von ihm stammt jenes verrufene Wort, das fast einer Selbst-

verstümmelung der Philosophie gleichkommt: „Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug.“ Und ähnlich verlangt Herbart von den Philosophen, daß sie sich vor allem unruhigen Drängen und Streben nach Wirksamkeit hüten und die Anwendung und Ausführung ihrer Grundsätze Anderen überlassen sollen. Nicht auf die Welt wirken, sondern „still das Seinige tun“, ist das Motto seiner praktischen Philosophie, und es ist nicht zufällig, daß sie abschließt mit einem Kapitel: „Über die Grenzen der Geschäftigkeit.“

Zu allen solchen Stimmungen und Überzeugungen bildet Fichte den entschiedensten Gegensatz. Man muß an Giordano Bruno denken, der mitten im Zeitalter der Gegenreformation und überall auflodernder Glaubenskriege die Kutte des Mönches von sich warf, um einzutreten für die neue kosmische Weltansicht, die das astronomische System des Kopernikus in seinem Geiste hatte erstehen lassen, um den Völkern ins Gesicht zu sagen, daß der Glaube und seine Differenzen, um derentwillen sie sich zu zerfleischen im Begriffe standen, eine Kinderkrankheit sei; an Voltaire, den „König Voltaire“, wie ihn Janin genannt hat, den Patriarchen der Aufklärung, den Mittelpunkt eines europäischen Bundes, dessen Vorkämpfer er war und dessen Feldgeschrei lautete: Vernunft und Toleranz. Bei Fichte ist dieser Tatendrang recht eigentlich Grundstimmung. Er war dreißig Jahre alt, aber noch immer aussichtsloser Kandidat der Theologie, als er an seine Braut, Johanna Rahn, eine Schwestertochter Klopstocks, schrieb: „Ich habe große, glühende Projekte, doch nicht für mich. Mein Ehrgeiz ist der, meinen Platz in der Menschheit mit Taten zu bezahlen; an meine Existenz für die Ewigkeit hinaus Folgen zu knüpfen. Ob ich's tat, braucht keiner zu wissen, wenn's nur geschieht. Was ich in der bürgerlichen Welt sein werde, weiß ich nicht. Werde ich statt des unmittelbaren Tuns zum Reden verurteilt, so möchte ich, daß es lieber auf einer Kanzel als auf einem Katheder sei.“ Sein Schicksal hat ihn richtiger geführt, als sein dunkler Tatendrang es ihm vormalte: er war zum Reden nicht verurteilt, sondern berufen; seine Reden sollten seine Taten sein und ihr Schauplatz nicht die Kanzel, sondern das Katheder.

Aus dem überaus reichen geistigen Gehalt, den dieses Leben

erzeugt hat, will ich hier nur eine Gruppe von Gedanken der Betrachtung näher zu rücken versuchen: Fichte als sozialpolitischen Denker. Nicht als ob ich dächte, daß wir heute für irgend welche praktischen Aufgaben unmittelbar von ihm lernen könnten. Aber ein Gegensatz, der uns heute alle in der einen oder anderen Form aufs tiefste bewegt, der Gegensatz zwischen Individualismus und Sozialismus, zwischen dem Rechtsstaat und dem Kulturstaat, zwischen nationaler und internationaler Politik, erscheint bei Fichte zuerst, und er empfängt durch die Logik seiner Beweisführung wie durch die Energie seiner sittlichen Gesinnung eine Gestalt, welche inmitten der verwirrenden Vielzahl von Einzelfragen, die uns heute beschäftigen, wohl geeignet sein dürfte, unsere Gedanken auf die eigentlichsten Grundverhältnisse des sozialen Lebens zurückzulenken.

Als Fichte ins öffentliche Leben eintrat, hatte eben die Revolution in Frankreich ihr großes Werk vollendet, den monopolistisch und feudal organisierten Staat des Ancien Régime niedergeworfen, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetze proklamiert und an Stelle des alten Staates der Privilegien einen Rechtsstaat aufzurichten unternommen. Das war der Eindruck, den die Vorgänge jenseits des Rheins damals auf die Besten in Deutschland machten. Der alte Kant sprach damals tränenden Auges zu einem Freunde: „Jetzt kann ich sagen wie Simeon: Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, nachdem ich diesen Tag des Heils gesehen“ und nannte später die Ereignisse in Frankreich nicht eine Revolution, sondern die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, eine unverlierbare Bürgschaft für den weiteren politischen Fortschritt der Menschheit. Und eine der ersten Schriften, die Fichte veröffentlichte, ist: „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Was sie berichtigen will, ist jener Umschlag der Stimmung, der sich durch das Schreckensregiment, die Pöbelherrschaft und die Ströme vergossenen Blutes vollzogen hat und der die feurigen Sympathien, mit denen die Revolution begrüßt worden war, wieder zu ersticken drohte. Fichte will im Einklang mit Kant zeigen, was das tiefere sittliche Recht der Revolution sei und was, wenn es verkürzt wird, immer wieder die Revolution, selbst mit allen Greueln, als das kleinere Übel erscheinen

lassen müßte. Und hier schon bricht der tiefste Gedanke seiner ganzen Lehre durch: Unsere höchste Aufgabe ist Bildung zur Kultur, zur sittlichen Kultur. Diese ist unmöglich ohne Selbsttätigkeit; das Recht auf sie und auf eine aus ihr stammende Bildung ist unveräußerlich wie das Vernunftgesetz selbst. Keine Staatsverfassung kann und darf diesem Ziele widersprechen; und da dieses Ziel selbst ein fortrückendes ist, so können auch die Verfassungen nicht unabänderlich sein. Jede, die sich als unabänderlich behauptete, wäre ein Vertrag, in dem wir uns verpflichtet haben, über einen gewissen Punkt hinaus nicht fortschreiten zu wollen, sondern stehen zu bleiben und in allen folgenden Geschlechtern die Arbeit der früheren nur wiederholen zu lassen, also nichts weiter sein zu wollen als geschickte Tiere wie Bienen oder Ameisen. Es wäre ein Vertrag der Verzichtleistung auf den unendlichen Fortschritt. Ein solcher Vertrag ist unmöglich, und da alle veräußerlichen Rechte Gegenstände möglicher Verträge sein können, so ist das Recht zur Abänderung einer vorhandenen Staatsverfassung ein unveräußerliches Recht, aber — setzt Fichte hinzu — seine Ausübung nicht immer ein Segen. Durch Sprünge, durch gewaltsame Staatserschütterungen und Umwälzungen kann ein Volk während einiger Jahre weiter vorwärts kommen, als es in einem Jahrhundert gekommen wäre, aber es kann auch ebensoweit zurücksinken und in die Barbarei früherer Jahrhunderte zurückgeworfen werden. Die Weltgeschichte liefert Belege zu beidem. Sicherer ist allmähliches Fortschreiten zu größerer Aufklärung und mit ihr zur Verbesserung der Staatsverfassung.

Hier ist der Punkt, wo die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution“ sich mit einer gleichzeitigen Schrift Fichtes aufs engste berühren: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten.“ Denn auch diese Schrift knüpft unmittelbar an die erschütternde Tragödie an, welche jenseits des Rheins den alten Staat, die alte Kirche, die alte Gesellschaft unter blutigen Trümmern begraben hatte. Und sie meint, es sei hohe Zeit, von diesem schrecklichen Schauspiele die wahre Nutzanwendung zu machen: die Erkenntnis zu befördern, daß es nur *ein* Mittel gebe, jene friedliche Entwicklung des Staates und seiner Verfassung zu sichern,

deren Möglichkeit das edelste Recht des Menschen, das Recht auf den Fortschritt der Kultur bedeutet: die Freiheit des Denkens oder, besser gesagt — da diese im wahren Sinne des Wortes niemals durch Verbote getroffen werden könnte — die Freiheit der Gedankenmitteilung, das Recht des freien Nehmens alles dessen, was auf geistigem Gebiete geschaffen wird.

Und aus dieser Überzeugung kommt die glühende Apostrophe an die Völker: „Nein, ihr Völker, alles, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit! Immer gebt euere Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigt haben, um von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden oder sie in euere friedlichen Wohnungen als Beute mit zurückzubringen. Immer entreißt euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebt es den Hunden des Günstlings — gebt alles hin! Nur dieses vom Himmel stammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Los bevorstehe als dulden und tragen und zerknirscht werden — nur dieses behaltet!"

Das ist die Stimmung, aus der heraus wenige Jahre zuvor (1786) Schiller die herrliche Unterredung seines Marquis Posa mit Philipp II. von Spanien gedichtet hatte, die Stimmung, aus welcher der Ruf erklang: „Sehen Sie sich um in Gottes herrlicher Natur! Auf Freiheit ist sie gegründet — und wie reich ist sie durch Freiheit! . . . Ihre Schöpfung, wie eng und arm!" Und wahrlich, Fichtes Prosa ist nicht schlechter als Schillers Poesie, wenn er am Schlusse dieses merkwürdigen Aufsatzes den ängstlichen Gemütern zuruft, welche da glauben, die Wohlfahrt des Staates vor den Folgen intellektueller Anarchie beschützen zu müssen: „Was fürchtet ihr denn von jenen unbekannten Ländern jenseits eueres Horizontes, in die ihr nie kommen werdet? Fragt doch die Leute, die sie bereisen, ob die Gefahr, von moralischen Riesen aufgegessen, von skeptischen Seeungeheuern verschlungen zu werden, so groß sei. Seht doch diese kühnen Weltumsegler wenigstens ebenso moralisch gesund als ihr es seid unter euch herumwandeln. Warum scheut ihr euch denn so vor der plötzlich einbrechenden Erleuchtung, die entstehen würde, wenn jeder aufklären dürfte, so viel er könnte?" Wir haben keine Angst vor den Folgen der Freiheit. „Dem, der aus den Trümmern der Verwüstung neue Welten und aus

dem Moder der Verwesung lebendige Körper bauet — ihm können wir auch die Sorge, die kleinste seiner Sorgen überlassen, die Übel, die aus dem Gebrauch unserer Freiheit entstehen, zu vernichten, zu mildern oder, wenn wir sie leiden müssen, sie zu höherer Kultur unseres Geistes durch unsere eigene Kraft anzuwenden.“ Ihm: der Gottheit, der Weltordnung, „dem Künstler“, — der, um noch einmal mit Schiller zu reden, „bescheiden sich verhüllt in ewige Gesetze“ — nicht den Fürsten. „Daß ihr nicht unsere Plagegeister sein wollt, ist gut; daß ihr unsere Götter sein wollt, ist nicht gut. Nur von Gott erwarten wir Glückseligkeit: von euch die Beschützung unserer Rechte. Gütig sollt ihr nicht gegen uns sein; ihr sollt gerecht sein.“

Diese Ideen waren in Fichtes Munde nicht neu: sie sind der vielstimmige Ruf eines ganzen Zeitalters, das sich gegen den Absolutismus erhob, die staatliche Bevormundung, den Druck auf die Geister, die Hemmung der Aktivität durch Privilegien und Monopole aller Art. Aber schöner und beredter ist die Idee des Rechtsstaates, die Überzeugung von der lebenweckenden Kraft der Freiheit, der Glaube an sie als das große Heilmittel nicht nur gegen den Despotismus, sondern auch gegen die Willkür, nicht leicht ausgesprochen worden. Hier kündigt sich der Stolz jener Gesinnung, jenes Glaubens an die bürgerliche Tüchtigkeit an, der fünfzig Jahre später Thomas Buckle, den großen Kulturhistoriker, als Summe aller von der Geschichte gepredigten Staatsweisheit den Satz aussprechen ließ: „Jede große Reform, die zur Ausführung gekommen ist, hat nie darin bestanden, daß man etwas Neues tat, sondern daß man etwas Altes abschaffte. Prüft man die Politik der humansten und aufgeklärtesten Regierungen, so besteht schließlich ihr Vorgehen hierin allein. Ziel und Richtung aller neueren Gesetzgebung ist, die Dinge wieder dem natürlichen Fluß zuzuführen, von welchem sie die Unwissenheit einer vorausgegangenen Gesetzgebung abgelenkt hat. Und darum ist nichts Verkehrteres denkbar als die Meinung, welche einen großen Teil der europäischen Zivilisation den Maßregeln europäischer Regierungen zuschreibt. Unmöglich kann der Fortschritt der Zivilisation denen verdankt werden, die in den wichtigsten Angelegenheiten so viel Übles gestiftet, daß ihre Nachfolger schon als Wohltäter gelten, wenn sie ihre Politik nur um-

kehren und den Zustand der Dinge wieder dorthin zurückbringen, wo er geblieben wäre, wenn die Regierenden den Dingen gestattet hätten, den Lauf zu nehmen, welchen das Bedürfnis der Gesellschaft verlangt". (Gesch. der Zivilisation in England, I. Bd. 5. Kap.)

Aber dies ist nur eine Seite in Fichtes politischem Denken. Wurzelt er mit seinem auf der Freiheit aufgebauten Rechtsbegriff völlig in den Tendenzen seiner Zeit, so hat er doch in seinem Denken auch Probleme angefaßt, welche der übrigen Welt erst viel später durch die Macht der Tatsachen zur Lösung aufgenötigt wurden. Ihm entstanden sie rein durch die innere Logik seiner Gedanken; uns erscheinen sie heute wie eine prophetische Vorausnahme dessen, was die Gegenwart im tiefsten bewegt.

Nicht lange nach den vorhin besprochenen Schriften veröffentlichte Fichte sein „Naturrecht" (nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre) und im Jahre 1800 die Schrift: „Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik." Und dort verfolgt er mit bohrender Logik den von ihm so feurig verkündeten Gedanken des Rechts- und Freiheitsstaates bis in eine Tiefe, wo er sich selbst aufzuheben und in sein Gegenteil umzuschlagen droht. Das fundamentale Axiom des Rechtsstaates heißt: Es soll jedermann freistehen, innerhalb der Gemeinschaft durch Anwendung und Entwicklung seiner Kräfte so viel für sich zu erreichen, als unbeschadet der Freiheit der anderen, das gleiche zu tun, nur möglich ist. Der Staat hat die Verpflichtung, jede Person in dem ganzen Umfange ihrer Freiheit zu schützen; es entstehen also Abgrenzungen der Freiheitssphären gegeneinander: die Gesetze. Je weniger solcher Beschränkungen, um so besser; einen großen Teil der Übel, welche die Freiheit schafft, wird sie auch wieder heilen. So weit ging die Konstruktion des Rechtsstaates. Aber setzen wir den Fall eines Menschen, der durch einen unangenehmen Zufall von armen Eltern erzeugt und geboren worden ist. Natürlicher Lebensdrang und sittliches Gebot vereinigen sich in der Forderung: „Suche dich als Person zu entwickeln." Allein primum vivere, deinde philosophari. Er muß doch vor allem leben. „Die Erde ist groß," sagt man ihm, „sie hat Platz für alle; sie wird auch dich ernähren!" Aber

dazu, sich an den gedeckten Tisch der Natur zu setzen, kommt ein solcher viel zu spät. Die Verteilung, es sei in aller Form rechtens, ist längst geschehen. Er hat die Mittel nicht, um sich so viel Land samt Zubehör kaufen zu können, wie er zu seiner Ernährung bedarf. Die Besitzenden schützt der Staat in ihrem wohlerworbenen Recht. Jener Mann bietet ihnen seine Hilfe, d. h. seine Arbeitskraft an. Es ist kein Bedarf vorhanden. Er hat sonst einige Geschicklichkeiten sich angeeignet. Die Sachen, die er macht und verkaufen möchte, finden keine Abnehmer. Niemand tritt seiner Freiheit zu nahe; niemand hindert ihn, zu ergreifen, was ihm nur einfällt und gefällt; aber niemand kann ihn gebrauchen. Er lebt vom Zufalle, von der Hand in den Mund; er hungert. Der Staat sagt: „Anerkenne das fremde Eigentum unter der Bedingung, daß auch das deinige anerkannt wird." Ein solcher besitzt aber nichts; also fehlt die Bedingung, unter welcher auf dem Boden des Rechtsstaates jene Anerkennung erfolgt und allein beansprucht werden darf. Wo bleibt ihm gegenüber die Sicherheit des fremden Eigentums? Wo bleibt, wenn auch nur *einer* Not leidet, die Sicherheit *aller*?

Diese Frage Fichtes ist die große Frage, welche heute als eine drohende Wetterwolke über den meisten Kulturvölkern hängt, die soziale Frage; und in der Lage jenes fingierten Einzelnen sind in allen Kulturländern Hunderttausende. Die Theorie des Rechtsstaates vergißt, daß das erste und älteste, das eigentliche Urrecht der Person, nämlich das, sein leibliches Dasein selbst erhalten zu können, durch die bloße Formel der Freiheit noch keineswegs genügend gewährleistet ist. Sie faßt den Staat zu einseitig auf, lediglich als eine Anstalt, den Bürger in demjenigen Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staates, jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, kommt in dieser Theorie nicht zum Ausdruck. Es gilt darum, die Aufgabe des Staates zu erweitern und ihn so zu organisieren, daß er jedem seiner Bürger das eigentliche Ur- oder Grundrecht, das Recht auf auskömmliche physische Existenz, als Basis der persönlichen Entwicklung, sichern kann. Die Gemeinschaft ist dafür berechtigt, eine Gegenleistung, sozial wertvolle Arbeit, zu fordern. Das Recht auf Existenz, das der Staat garantiert, hat zur Kehrseite die Pflicht zur Arbeit; und

umgekehrt: eine Pflicht zur Arbeit kann nur da wahrhaft begründet werden, wo das Recht auf Arbeit anerkannt ist.

Der Staat, der Arbeit und Eigentum für jeden garantieren soll, und zwar als ein Recht, das aus dem Staatsvertrage selbst herfließt — nicht als Unterstützung — muß eine Verteilung der Arbeitszweige unter die Individuen vornehmen, wie sie eben den gegebenen Verhältnissen entspricht. Er wird jedem Arbeitszweig einen bestimmten Umfang geben und ihn innerhalb desselben völlig abschließen müssen, denn sobald die Beteiligung an den einzelnen Klassen der Produktion und Willkür der Staatsbürger überlassen bleibt, ist der Staat selbst nicht mehr imstande, seiner Verpflichtung nachzukommen. Nun fordern die Lebensbedürfnisse Arbeit in dreierlei Hinsicht: Produktion, Fabrikation und Handel. Die Gewinnung der Nähr- und Rohstoffe ist die Grundlage für die Existenz des Staates. Es ist also klar, daß sich nach der Zahl der Produzenten die der Fabrikanten, nach beiden die der Kaufleute richten muß. Ausschließung der Gewerbefreiheit ist das nächste, was von der staatlichen Organisation im Sinne des Sozialstaates gefordert wird. Man darf schlechterdings nicht mehr Nichtproduzenten zulassen, als durch die Produzenten versorgt werden können. Zu diesem Behufe muß jeder, der sich einem bestimmten Berufe widmen will, dies der Regierung anzeigen, um von ihr die Entscheidung zu erwarten, ob die Zahl der Angehörigen dieses Arbeitszweiges noch vermehrt werden dürfe. Eine weitere Folge dieser Prinzipien ist die Ausschließung des Freihandels. Denn die wirtschaftliche Ordnung ruht auf dem Gleichgewicht der verschiedenen Arbeitszweige. Nehmen wir nun an, daß einheimische Produkte und Fabrikate ausgeführt, ausländische eingeführt werden, so wird dieses Gleichgewicht gestört. Der Staat weiß nicht mehr genau, mit welchen Faktoren er zu rechnen hat; Produzenten und Fabrikanten wissen nicht mehr genau, ob ihre Erzeugnisse Abnehmer finden. Auch in Hinsicht des Handels also hat sich der Staat abzuschließen; absolut, nicht bloß relativ; Beseitigung des Welthandels, nicht bloß Schutzzoll, der nur Defraudation und Schleichhandel, diesen heimlichen Handelskrieg, zur Folge hat; radikale Beseitigung, die am besten dadurch geschieht, daß der Staat die Bedingung des Welthandels, das Weltgeld, aufhebt und statt

dessen Landesgeld einführt. Je weniger es dem Weltgeld gleicht, je weniger es Münze, je mehr es bloße Anweisung ist, um so besser. Es hat als Landesgeld den großen Vorteil, daß der Staat seinen Wert bestimmen kann, während das Weltgeld von ihm unabhängig ist und durch die steten Schwankungen seines Wertes, d. h. seiner Kaufkraft, alle Besitzverhältnisse unsicher und ihre Ordnung illusorisch macht. Im geschlossenen Handelsstaat, der nur Landesgeld besitzt, ist das undenkbar. Sein Landesgeld ist ein Symbol für alle innerhalb des Staates geschaffenen Güter. Alle vom Staate in diesem Gelde bestimmten Preise bleiben unveränderlich, solange Geld und Warenmenge gleich bleiben. Die Erhaltung dieses Gleichgewichtes ist die wichtigste Aufgabe der Finanzverwaltung. Die Einführung des Geldes selbst hat nur den Zweck, innerhalb dieser strengen Sozialordnung dem Einzelnen soviel Freiheit zu gewähren, wie ohne Schädigung des Ganzen möglich ist.

Das ist das Merkwürdige an diesem ersten wissenschaftlichen Entwurf eines Sozialstaates, daß er sich von jenem so verschwommenen gänzlichen Aufgehen des Individuums in die Gesellschaft freizuhalten weiß, wie es uns namentlich an den ersten französischen Sozialisten, bei Saint-Simon, Fourier, Bazard u. a., so abstoßend entgegentritt. Der geschlossene Handelsstaat ist ein Sozialstaat, aber der Kommunismus bleibt ihm ganz fern. Über meine Berufswahl, über alles, was mein Gewerbe, meinen Grund und Boden betrifft, hat der Staat ein gewisses Aufsichtsrecht; habe ich aber nach dieser Richtung meine staatlichen Pflichten erfüllt, so ist, was ich zurückbringe, mein absolutes Eigentum. Ich bin verpflichtet, meine Produkte zu einem gewissen Preise zu verkaufen; aber das Geld, welches ich löse, und was ich mir weiter darum kaufe, Mobilien, Kleidungsstücke, Pretiosen, kurz alles, was in meinem Hause ist, geht den Staat nichts mehr an. Jeder muß zu jeder Zeit für das Geld, das er erworben hat, alles haben können, was er will, vorausgesetzt, daß es im Staate produziert wird. Auf diese Weise werden dem Sozialstaate Fichtes die starken Impulse erhalten, welche der natürliche Wunsch des Menschen, seine Lage zu verbessern, in sich birgt und auf die in rein kommunistischen Systemen Verzicht geleistet werden muß. Der Staat garantiert jedem

die Möglichkeit, innerhalb der bestehenden Wirtschaftsordnung Arbeit zu finden, die ihren Mann ernährt — nicht bloß ein sogenanntes Existenzminimum, sondern soviel wie zu einem menschenwürdigen Dasein, zur Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit erforderlich ist. Aber auch nur diese Möglichkeit. Wie viel oder wie wenig der Einzelne aus ihr herauszuschlagen versteht, bleibt seiner individuellen Tatkraft und Geschicklichkeit überlassen, deren Spielraum zwar dem Freiheitssystem gegenüber eingeschränkt, d. h. in gewisse unübersteigliche Rechtsschranken gebannt, aber nicht aufgehoben ist. Die absolute Ungleichheit zwischen dem aus Mangel an Kapital und Mangel an Arbeit Verhungernden und dem aus Überfluß an Kapital nicht mehr Arbeitenden, sondern nur Genießenden, schließt der Sozialstaat Fichtes aus. Die relative Ungleichheit, wie sie den Bedürfnissen verschiedener Stände und der verschiedenen Leistungsfähigkeit der Individuen innerhalb der Stände entspricht, bleibt unangetastet.

Man kann diesem Organisationsentwurf Fichtes entgegenhalten, daß ein Staat, der sich einmal entschlossen habe, so weit zu gehen, durch die unentrinnbare Logik der Tatsachen gedrängt werden würde, noch weiter zu gehen und nicht nur die quantitative Reglementierung der Produktion und des Ziffernverhältnisses der einzelnen Stände in die Hand zu nehmen, sondern den Gemeinbesitz an Naturkraft und Werkmitteln zu proklamieren, mit anderen Worten, das Privatkapital zu beseitigen. Es ist wahr, daß der Begriff vom Eigentum, auf welchen sich Fichte im „Geschlossenen Handelsstaat" stützt, eine solche Auffassung begünstigt, und moderne Sozialisten haben nicht gesäumt, sie in Fichtes Darstellung als seine wahre Meinung hineinzutragen. Fichte bekämpft den aus dem römischen Recht stammenden Eigentumsbegriff, welcher das Wesen des Eigentums in den ausschließlichen Besitz einer Sache setzte. Ihm ist alles Besitzrecht eigentlich Arbeitsrecht, Recht auf eine bestimmte Tätigkeit, die mit oder an einer Sache ausgeübt wird. Allein aus dieser Theorie vom Eigentum folgt nicht notwendig die Aufhebung des Privateigentums an Naturkraft und Werkmitteln, obwohl eine solche Theorie mit der vollkommenen Sozialisierung des Kapitals vereinbar wäre. Vielmehr folgt umgekehrt diese Theorie bei Fichte daraus, daß

ihm das Recht auf Arbeit eigentlich das Urrecht ist, welches die Gesellschaft unbedingt zu garantieren hat. Daraus ergibt sich aber weiter, daß es kein Besitzrecht geben kann, das produktive Arbeit verhindert. Was einer an Naturkraft und Werkmitteln besitzt, das besitzt er, um damit zu produzieren, nicht um es unbenutzt liegen zu lassen und andere, die leben und arbeiten möchten, von der Produktion auszuschließen.

Zugleich muß man sich gegenwärtig halten, daß dieser ganze Staatsentwurf von Fichte in den einfachsten Verhältnissen gedacht und ausgeführt ist. Die Frage, welche heute den Kernpunkt aller sozialen Erörterungen bildet, die eigentliche Arbeiterfrage, stand ihm in ihrer heutigen Gestalt noch gar nicht vor Augen. Begreiflicherweise! Das damalige Deutschland, das er allein kannte, war nichts weniger als ein industrielles Land. Noch konnte eine Reform der Agrarverfassung, der Zunfteinrichtungen, der kaufmännischen Gilden, als ausreichend erscheinen, um den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit zu genügen. Für die Klasse der in Urproduktion, Fabrikation und Handel notwendigen Hilfsarbeiter würde der Staat Fichtes einfach als Zentralbureau für Arbeitsvermittelung zu funktionieren haben. Und da, vermöge der im geschlossenen Handelsstaat bewirkten Stabilisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse, Überproduktion, Absatzkrisen, Lohnreduktion, Arbeiterentlassung und ähnliche Katastrophen, welche unter dem Freihandelsystem die ökonomische Sicherheit der arbeitenden Klasse bedrohen, im geschlossenen Handelsstaat entweder ganz wegfallen oder nur im kleinsten Kreise möglich sind, so würde die regelmäßige Beschäftigung aller arbeitslustigen Hände unter Fichtes Voraussetzungen keine ernsten Schwierigkeiten bieten.

Diese Voraussetzungen selbst haben wir nun noch weiter zu verfolgen.

Der Ausschluß des Weltgeldes und des Welthandels ist nämlich an gewisse Bedingungen geknüpft, welche erfüllt sein müssen, wenn ein geschlossener Handelsstaat möglich sein soll. Diese Bedingungen sind: ausreichende Produktion des eigenen Landes und kräftige, vielseitigste Entwicklung der einheimischen Industrie. Das letztere liegt in der Macht des menschlichen Willens; ausreichende Produktion aber muß durch die Natur des Staats-

gebietes ermöglicht werden, sonst mangelt die Grundlage einer selbständigen Existenz. Fichte ist sich ganz klar darüber, daß auch da, wo die Grundlagen für eine solche Selbstgenügsamkeit eines Staates gegeben sind, doch die Verschiedenheit der Staatsgebiete und ihrer Urprodukte beim Ausschluß des freien Welthandels dem Einzelnen die Lebensannehmlichkeit vermindere und ihn zum Verzicht auf vieles nötige, was eben nur in anderen Ländern produziert wird. Allein er meint, mit der Sphäre, in welche jeden die Natur setze und mit all dem, was aus dieser Sphäre folge, müsse er zufrieden sein. Der Nationalcharakter werde dadurch in seiner Eigentümlichkeit mehr ausgeprägt, der Lebensgenuß und die Sitten werden vereinfacht. Nur als Übergang von dem bisherigen Welthandel zum Abschluß der Nationalstaaten gegeneinander will er für eine Zeit den Handel mit dem Ausland zugestehen, der dann aber ganz in der Hand der Regierungen liegen müsse, um zu verhindern, daß der inländische Markt überführt werde und Krisen eintreten. Und er erwartet, daß, wie in einem solchen geschlossenen Nationalstaate mit dem Gleichgewichte des Verkehrs die Not und damit die Vergehungen aus Not auf ein Minimum herabsinken werden, die innere und die äußere Sicherheit eine außerordentliche Befestigung erfahren werden; auch die äußere, denn mit der Herstellung der natürlichen Grenzen, wodurch jedes Land eine in sich gerundete Einheit werde, die für sich bestehen könne, müsse auch die Veranlassung zu allen künftigen Kriegen wegfallen.

Fragt man aber, ob es das wirkliche Ziel einer vernünftigen Entwicklung sein könne, in Zukunft die Menschheit in so und so viele gegeneinander abgeschlossene Gruppen aufzulösen, auf die wechselseitigen Bekanntschaften der Nationen untereinander durch Reisen und Handel, auf die vielseitige Bildung, die Überwindung der nationalen Engherzigkeit, die aus dem Welthandelsystem entstehe, zu verzichten, so antwortet Fichte: Ich weiß ein viel besseres Mittel, um diesen Zweck zu erreichen: die Wissenschaft, das einzige, was nur den Menschen, aber nicht den Bürger angeht. Der Handel trennt durch den natürlichen Interessengegensatz ebensosehr, wie er verbindet. Die Wissenschaft kann Gemeinbesitz bleiben, gerade nachdem die Völker alles übrige unter sich geteilt haben. Kein Staat des Erdbodens

hat, nachdem dieses System allgemein geworden und der ewige Frieden unter den Völkern begründet ist, das mindeste Interesse, einem anderen seine Entdeckungen vorzuenthalten, indem ja jeder sie nur in seinem Innern und für sich selbst, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer, gebrauchen kann. Nichts verhindert, daß die Gelehrten und Künstler aller Nationen in die freieste Mitteilung miteinander eintreten und daß jeder Staat eilt, die Erfindungen des anderen bei sich nutzbar zu machen.

II

Jetzt dürfte verständlich geworden sein, was ich im Eingange meiner Darlegung von Fichtes sozialpolitischen Ansichten bemerkt habe. Es ist unmöglich, nicht die große Differenz zu bemerken, welche zwischen dem Ideal des geschlossenen Handelsstaates und den früheren politischen Arbeiten Fichtes besteht. Soll ich diese Differenz im tiefsten Grunde bezeichnen, so möchte ich sagen: Der Hymnus auf die Freiheit hat in eine gewisse Angst vor der Freiheit umgeschlagen. Früher hatte es geheißen: Die Wunden, die sie uns schlug, wird die Freiheit auch heilen; die Natur ist so eingerichtet, um auch durch Leiden den Fortschritt zu fördern. Jetzt schildert Fichte den freien Handel als einen endlosen Krieg aller mit allen, der immer heftiger, immer ungerechter und in seinen Folgen gefährlicher wird, je mehr die Welt sich bevölkert — als eine Quelle großen Elends.

„Der Käufer sucht dem Verkäufer die Ware abzudrücken; darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, seine Märkte zu überführen, keinen Absatz zu finden und aus Not die Waren weit unter ihrem Werte zu verkaufen . . . Gelingt ihm dies, so verarmt der Arbeiter (d. h. bei Fichte der Gewerbetreibende, der Fabrikant) und fleißige Familien verkommen im Elend oder wandern aus. Gegen diese Bedrückung verteidigt sich der Verkäufer durch die mannigfachsten Mittel, durch Aufkaufen, durch künstliche Verteuerung u. dgl. Er setzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfnisse plötzlich zu entbehren oder sie ungewöhnlich teuer zu bezahlen oder in einer anderen Rücksicht darben zu müssen. Oder er bricht an der Güte der Waren ab, nachdem man ihm am Preise

abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubt, er ist betrogen, und mehrenteils entsteht bei schlechter Arbeit noch überdies ein reiner Verlust an der öffentlichen Kraft und Zeit und den Produkten, die so übel verarbeitet werden."

Und dies ist die Summe seines Urteils über das System der freien Konkurrenz: „Keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes bei der Fortdauer seiner Arbeit im mindesten Gewähr geleistet, denn die Menschen wollen durchaus frei sein, sich gegenseitig zugrunde richten."

Das ist geschrieben im Jahre 1800 — lange bevor man in Europa von einer Herrschaft des Freihandelssystems sprechen konnte. Aus Verallgemeinerungen, die der Geschichte des Handels im Mittelalter und in neuerer Zeit angehören, zieht der Philosoph Konsequenzen, die man als ein prophetisches Programm der Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts bezeichnen könnte. Und erschreckt von diesen Konsequenzen, bildet er in Gedanken die Voraussetzungen aus, unter welchen eine durchgreifende Stabilisierung der wirtschaftlichen Verhältnisse möglich wäre. Dieser Gedanke, damals völlig vereinsamt, in der Entwicklung der politischen Theorien jener Zeit wie verloren und kaum als ein Kuriosum beachtet, übt heute eine mächtige agitatorische Wirkung und ist zum Leitstern einer der numerisch stärksten und geistig geschlossensten Parteien geworden, welche die Geschichte des öffentlichen Lebens in neueren Zeiten aufzuweisen hat. Fichtes Gedanke — denn über scheinbaren Umbildungen ist die wesentliche Einheit des Prinzips nicht zu verkennen. Der heutige Sozialismus scheint den geschlossenen Handelsstaat zu verneinen, er nennt sich international. Er ist es auch und muß es sein, solange er die Kampfesparole einer Partei oder Klasse ist, deren wirtschaftliche und politische Interessen im wesentlichen überall gleich sind, ja die, unter der Herrschaft der bestehenden wirtschaftlichen Ordnung, wirksam nur durch internationale Abmachungen gefördert werden können. Allein nehmen wir an, es habe sich die Umwandlung der heutigen europäischen Staatenwelt in Sozialstaaten vollzogen. Noch weiter zu gehen und etwa an die Möglichkeit zu denken, aus dem bisherigen Europa, mit Ausschluß Rußlands, einen einheitlichen Staat zu bilden — wäre die Utopie der Utopien. Sehen wir doch

die nationalen Besonderheiten nirgends im Schwinden begriffen, sondern im Gegenteil schärfer hervortreten als je zuvor. Wir sehen dies an dem sichersten Zeiger, an der wachsenden Diversität des Sprachbewußtseins. Wie aber die Menschen, auch verschiedener Abstammung, nichts so sehr vereinigt und zu gemeinsamen Aktionen befähigt wie die Gemeinsamkeit der Sprache, so gibt es, auch bei gleicher Abstammung, gar kein Moment, was stärker trennte und die Trennung — ich möchte sagen in jedem Augenblick — mehr zum Bewußtsein brächte als sprachliche Verschiedenheit. Von dem Gedanken einer ökonomischen Weltgemeinschaft im Sinne eines organisierten Sozialkörpers will ich schweigen. Vielleicht daß er nach einem weiteren Jahrtausend menschlicher Wirtschaftsgeschichte als ein Programm ausgesprochen werden kann. Nun ist wohl klar, daß wir jeden dieser europäischen Sozialstaaten in gewissem Sinne als einen „geschlossenen Handelsstaat" nach der Weise Fichtes zu denken hätten. Eine Reihe wichtiger Züge hätten sie mit diesem gemein: unbedingte Garantie des menschenwürdigen Lebens für jeden Staatsangehörigen gegen entsprechende sozial wertvolle Arbeitsleistung, Organisation der Arbeit, Regelung der Produktion, Monopolisierung des Tauschverkehrs mit dem Auslande. Aber diese Gemeinsamkeit bestände nur auf dem Papier. In Wirklichkeit würde der Versuch, unsere sozial zu organisierenden Nationalstaaten in geschlossene Handelsstaaten umzuwandeln, völlig scheitern müssen. Warum? Fichte hat seinen „geschlossenen Handelsstaat" im luftleeren oder vielmehr „menschenleeren" Raum konstruiert. Er verlangt für die Stände der Fabrikation und des Warentausches eine genaue Regulierung mit Rücksicht auf die Quantität der Urproduktion. Es ist das charakteristische Kennzeichen des geschlossenen Handelsstaates, daß er sich selber zu ernähren vermag. Gerade bei den entwickeltsten Kulturstaaten Europas ist dies durchaus nicht der Fall. Ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung Englands, Frankreichs, Deutschlands, der nordischen Staaten müßte einfach verhungern, wenn man die Zuflüsse von Nährstoffen aus den großen Fleisch- und Kornkammern der heutigen Welt, aus Ungarn, Rumänien, Rußland, Amerika, abschneiden wollte. Umgekehrt: wollte man im Sinne des geschlossenen Handelsstaates das Gleichgewicht zwischen Urpro-

duzenten, Fabrikanten, Händlern herstellen, so müßte ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung außer Landes gehen. Von einer Schließung der Staaten im Sinne Fichtes könnte also keine Rede sein. Auch der Sozialstaat wäre darauf angewiesen, Außenhandel, Welthandel zu treiben, den Überfluß seiner Fabrikation dem Auslande anzubieten, um den Ausfall seiner Urproduktion zu decken. Ob er diesen Handel monopolisiert und ihn durch seine Beamten besorgen läßt — wahrscheinlich schlechter, umständlicher und kostspieliger, als es der für eigene Rechnung arbeitende Großkaufmann besorgt — ist für das Grundverhältnis einerlei. Und nun bedenke man folgendes: Die Fabrikation jedes Landes hat die natürliche Tendenz, steigende Quantitäten zu produzieren, teils des Gewinnes halber, teils weil mit dem Anwachsen der Bevölkerung die Zahl der Unternehmungslustigen sich vermehrt, teils weil durch technische Fortschritte die Fabrikationsmethoden immer einfacher werden. Man sucht für den Überschuß Absatz im Ausland. Das konkurrierende, selbst fabrizierende Ausland sucht sich in die Lage zu bringen, dieses Angebot dankend ablehnen zu können, um den Gewinn der betreffenden Fabrikation selbst zu behalten. Es muß also, je mehr dieser Prozeß der Ausgleichung sich vollzieht, das nicht konkurrierende Ausland aufgesucht werden, welches Rohstoff und Nahrungsmittel gegen Fabrikate eintauscht. Das Verhältnis beider Teile ist hier selten gleich. Die industriellen Nationen müssen Absatz für ihre Waren haben, sonst verhungert ihr Bevölkerungsüberschuß; die nichtindustriellen stehen den Segnungen, die man ihnen anbietet, meistens ziemlich kühl gegenüber. Das Bedürfnis danach muß ihnen anerzogen werden. Man muß sich die Wege zu diesen Absatzgebieten offen halten, man muß geeignete Stützpunkte gewinnen, welche den Verkehr vermitteln und ihn unter Umständen sogar dem Widerstrebenden mit Gewalt aufzuzwingen gestatten. Mit Christentum, Branntwein und Opium fängt man an, mit abgelegten Gewehren, Instruktoren, Eisenbahnen, elektrischem Licht hört man auf. Man nennt dies die „Segnungen der Zivilisation verbreiten“ oder Kolonialpolitik treiben.

Es ist ganz klar, daß dasselbe, was heute fast ohne Ausnahme die großen Nationalstaaten tun und tun müssen, um der Selbsterhaltung willen, auch die vorhin versuchsweise in Gedanken

konstruierten Sozialstaaten würden tun müssen. Und darum ist es die Täuschung aller Täuschungen zu glauben, eine derartige Veränderung in der inneren Struktur würde den ewigen Frieden zur Folge haben; vielleicht nicht einmal die Herstellung geschlossener Handelsstaaten im Sinne Fichtes. Denn müssen die Grenzen, innerhalb deren die Abschließung eines solchen Staates sich vollzieht, wirklich notwendig die im volkswirtschaftlichen Sinne natürlichen sein, d. h. muß das Staatsgebiet tatsächlich alles enthalten, was für die Entwicklung der materiellen Kultur erforderlich oder wünschenswert scheint? Offenbar nein. Eine solche Abgrenzung kann ja doch nicht am grünen Tische durch eine Kommission von Volkswirten und Geographen auf Grund statistischen Materials, von Handelsbilanzen, Export- und Importtabellen erfolgen. Sie wird vielmehr naturgemäß das Werk historischer Prozesse und ihres Kräftespiels sein, ein Ausdruck der in dem Zeitpunkte der Abschließung bestehenden Machtverhältnisse. Und man kann sich des Gedankens schwer erwehren, daß dabei manche Wünsche unbefriedigt bleiben. Freilich könnte man darauf hinweisen, daß sich heute schon eine gewisse Stabilisierung der Grenzen der großen Nationalstaaten vollzogen habe. Eine gewisse, ja. Aber wie viel Zündstoff liegt noch immer im Osten und Süden Europas aufgespeichert! Und dann: wenn der freie Welthandel wegfällt und mit ihm die Möglichkeit, Mängel und Lücken der eigenen Urproduktion durch das Ausland zu decken, wer bürgt dafür, daß dann nicht in den geschlossenen Staaten beim Anblick eines begünstigteren Nachbars Begehrlichkeiten erwachsen, gegen deren zerstörende Wirkung heute gerade der geschmähte Freihandel die große Panazee ist?

Und doch ist es die Tendenz des geschlossenen Handelsstaates, sich selbst genug zu sein. Ganz anders der Sozialstaat, der zugleich Welthandelsstaat ist und sein muß. Er darf sich die besten Plätze nicht vorweg nehmen lassen. Er muß wachsam sein, unternehmend; er muß kriegerisch vollkommen ausgerüstet sein; das ist Selbsterhaltungspflicht, ja mehr noch: Rechtspflicht. Er hat ja eine Aufgabe auf seine Schultern genommen, viel schwerer als irgendeine, die dem Rechtsstaat zukam; er hat versprochen, alle nicht nur in ihrem Besitz zu schützen, sondern er hat allen einen zu menschenwürdigem Dasein ausreichenden Besitz

gewährleistet. Man bedenke, was das sagen will. Wenn heute ein Mißverhältnis sich herausstellt zwischen Arbeitsnachfrage und Arbeitsangebot, ein Mißverhältnis zwischen dem Preis der Arbeit und dem Preis der Lebensbedürfnisse, so kann der Staat sich damit begnügen, mit Palliativmitteln an diesem sozialen Übel herumzudoktern und achselzuckend zu sagen: „Das liegt außer meiner Kompetenz. Ich garantiere nur den Schutz erworbener Rechte, nicht den Erwerb von Rechten; dies ist der Tatkraft jedes Einzelnen überlassen.“ Wenn heute ein Geschäftszweig schlecht geht, so trifft dies die Beteiligten; im Sozialstaat ist es Staatsinteresse. Eine schlechte Handelsbilanz trifft ihn an der Wurzel. Heute heißt es in hundert Fällen: Des einen Freude ist des andern Leid und umgekehrt. Die Wirkungen partieller Mißerfolge gleichen sich im heutigen Sozialkörper aus; sie werden im ganzen wohl empfunden, aber nicht sofort auf alle Einzelnen übertragen. Stellen wir uns aber den Gesamtstaat als ein Großunternehmen vor, und bedenken wir die Wirkung einer schwankenden oder vielleicht stetig sinkenden Profitrate: mit welcher Leidenschaftlichkeit, mit welcher Rücksichtslosigkeit wird da nationale Politik gemacht werden; was für Mittel werden die Völker unter diesen Voraussetzungen für erlaubt ansehen; ja, welche Mittel werden sie unter Umständen von Regierungen erzwingen, nach dem allgemeinen sozialpsychischen Gesetze, daß jede Verantwortlichkeit um so leichter genommen wird, auf je mehr Schultern sie sich verteilt!

Nein, der Weg zum ewigen Frieden, den Kant als Endziel der Geschichte ansah und von dem auch Fichte träumt, führt nicht über den Sozialstaat. Und noch habe ich von dem ärgsten nicht gesprochen, was auch Fichte ganz außer acht gelassen hat: von dem Bevölkerungsgesetz. Für ihn macht es sich mit besonderer Schwere fühlbar, weil er auf ein absolutes Gleichgewicht zwischen Produktion, Fabrikation, Konsumtion ausgeht. Nun ist ja jedenfalls der Boden jedes gegebenen Staates eine begrenzte Größe, nicht nur an sich, sondern auch mit Rücksicht auf die Ertragsfähigkeit. Denn diese nimmt bei intensiverer Bewirtschaftung bis zu einer gewissen Grenze freilich zu, aber bei fortgesetzter Verteilung wieder ab. Mit unvermeidlicher Notwendigkeit kommt daher für den geschlossenen Handelsstaat der Moment,

wo er zwar nach außen geschlossen ist, nach innen aber sich nicht schließen kann und wo sein Gleichgewicht durch das Anwachsen der Produktion gestört werden muß. Eben dies droht aber auch dem Sozialstaat, wenn auch später, weil ihm ein Anwachsen seiner industriellen Bevölkerung und der Handelsklasse so lange möglich ist, wie er für seine Produkte nach außen Absatz und Gegenwert von Lebensmitteln findet. Auswanderung nach anderen Kulturstaaten wird in dem Maße mehr ausgeschlossen, als die benachbarten Länder sich ebenfalls in geschlossene Handelsstaaten oder Sozialstaaten verwandeln; denn sie alle stehen ja vor dem gleichen Problem und dürften nicht die geringste Lust haben, ihr Menschenmaterial auch noch durch fremde Zuflüsse zu verstärken. Es bleibt also auch hier nichts anderes übrig als Auswanderung im großen Stil, organisiert von den Mutterstaaten. Das heißt aber: Der geschlossene Handels- oder Sozialstaat kann nach außen nur erobernder Kolonialstaat sein. Er wird außerhalb der Kulturzentren den Rassenkampf in offener oder versteckter Weise führen müssen, um selbst nicht zugrunde zu gehen. Und je mehr andere Staaten in gleicher Lage sein werden, um so stärker wird die Konkurrenz um die wirtschaftlich auszunutzenden und mit dem Überschusse der eigenen Volkskräfte zu besetzenden Teile der Erde werden, um so schwerer wird die Waffen- und Flottenrüstung, welche die einzelnen Staaten zu tragen haben, und um so intensiver, wuchtiger und erbitterter wird aus den Gründen, die ich bereits angedeutet habe, der Kampf ums Dasein, in welchem nunmehr kollektiver und individueller Wettbewerb zusammenfließen.

Man könnte auf den Gedanken kommen, die, wie ich glaube, unvermeidliche Konsequenz dieser Verhältnisse durch einen Appell an ethische Mächte, durch den „moral restraint“ des Malthus, durch freiwillige Beschränkung der Kinderzahl, umzubiegen. Mancherlei pflegt für die Wirksamkeit dieses Prinzips im Sozialstaate angeführt zu werden: die mit steigendem Wohlstande im allgemeinen sinkende Geburtsziffer, die bei einer streng sozialen Erziehung wachsende Rücksicht der Einzelnen auf das Ganze, der regulierende Druck der öffentlichen Meinung, für welche im Sozialstaate die Kinderzahl der einzelnen Familie nicht bloß ein Gegenstand des Klatsches, sondern ein reales Interesse sein wird.

Ob diese Faktoren zusammengenommen nur so viel bewirken werden, wie unter den heutigen Verhältnissen das natürliche Interesse der Eltern, welche für ihre Sprößlinge zu sorgen haben und die Folgen der Proliferation ganz unmittelbar empfinden? Möglich ist aber eine solche national durchgeführte Selbstregulierung gewiß, wie das Beispiel des heutigen Frankreich beweist, welches mit seinem zur Volkssitte gewordenen Zweikindersystem dazu gelangt ist, die Bevölkerungsziffer fast vollständig zu stabilisieren. Wollen wir indessen nicht übersehen, wie großen Widerstand dieses französische System in den Anschauungen der germanischen und slavischen Rasse findet, und daß es die Nation, welche es annimmt, zu unvermeidlichem Rückgang verurteilt. Zieht eine Nation diesen Weg der Stabilität und des Behagens vor, auf welchem der Wert ihrer Kulturleistungen unangetastet bleibt und sie nur langsam an der großen Tafel der Völker um einen Platz nach dem anderen hinabrückt — gut. Aber wo ist die Norm und ihre Autorität, um einer daseinsfreudigen Nation, in voller Integrität ihrer physischen Kraft und Werdelust, solche Grenzen zu setzen und ihr zu gebieten: halte dich zurück, suche deine Volksbewegung zu bilanzieren, damit dir deine Grenzen nicht zu eng und deine Unterhaltsmittel nicht zu knapp werden und damit du nicht nach dem fremden Besitze lüstern zu werden brauchst. Ich muß gestehen, keine solche Norm zu kennen. Welches sind die ethischen Kategorien, in deren Sinn ein solches moral restraint — nicht der Individuen, sondern ganzer Völker — läge? Wohlfahrt und Entwicklung? Welches kräftige Volk wüßte die von seiner natürlichen Expansion zu trennen? Welches aufstrebende Volk sähe nicht sich und seine nationalen Ideale als die berufenen Träger des Fortschritts innerhalb der Menschheit an? Und können wir es vom höchsten Standpunkte aus verhindern wollen, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, welches über die Völker gehalten wird, welches das Zepter den kraft- und mutlos gewordenen Händen entreißt? Sollen wir der Nemesis in den rächenden Arm fallen? Dienen wir nicht der Menschheit, wenn wir höheren Bildungen Raum zu schaffen suchen auf Kosten der niederen, der zurückgebliebenen?

Wenn in einem richtig gerechneten Exempel absurde Resultate sich ergeben, so muß im Ansatze ein Fehler stecken. Dieser

Fehler ist nicht schwer zu entdecken. Fichte selbst gibt uns den Fingerzeig dazu. Als er den „Geschlossenen Handelsstaat“ schreibt, hat er vergessen, was er wenige Jahre zuvor zum Preise der Freiheit gesagt hatte, jene feierliche Versicherung, man wolle es der schöpferischen Kraft der Natur überlassen, die Übel, die aus dem Gebrauch unserer Freiheit entstehen, zu vernichten, zu mildern oder, wenn wir sie leiden müssen, zu höherer Kultur unseres Geistes anzuwenden. Nun sollen diese Übel samt und sonders durch eine kunstreiche Organisation der Gesellschaft ausgeschlossen werden, welche auf wirtschaftlichem Gebiete absolute Stabilität verbürgt und nur noch intellektuelle Entwickelung zuläßt. Dieser Gedanke vernichtet sich selbst.

Wer daran zweifeln sollte, den möchte ich zunächst daran erinnern, daß Fichte in einer späteren Schrift, in den „Reden an die deutsche Nation“ den Grundgedanken seiner Sozialtheorie auf das pädagogische Gebiet angewendet und dem geschlossenen Handelsstaat den geschlossenen Erziehungsstaat an die Seite gestellt hat. Den „geschlossenen“ Erziehungsstaat, denn wie die Wirtschaftsordnung, so soll auch die Erziehungsordnung aus den Händen des Ungefähr herauskommen und durchaus planmäßig und methodisch gestaltet werden. Dies kann nur durch den Staat geschehen, welcher die Volkserziehung monopolisiert, zu einer öffentlichen Angelegenheit macht, sie nicht nur aller privaten, sondern auch aller nichtstaatlichen, korporativen Tätigkeit, insbesondere der Kirche, entzieht und die Jugend, abgesondert von der Familie, in geschlossenen Staatsanstalten, auf streng systematische Weise für die nationalen Aufgaben heranbildet. Der leitende Gedanke beider Darstellungen ist genau derselbe. Der Individualismus ist die Wurzel alles Übels auf wirtschaftlichem wie auf pädagogischem Gebiete, weil er dem Zufall anheimgibt, was nur unter dem Auge der höchsten und besonnensten Kunst gedeihen kann. Nur durch die strengste Reglementierung von staatswegen sind seine üblen Folgen abzuwehren. Wie diese beiden Gedanken bei Fichte eng zusammenhängen, so lassen sie sich durcheinander prüfen. Und ich weiß den heute so zahlreichen Schwärmern für die Prinzipien des geschlossenen Handelsstaates gar nichts Besseres zu raten, als sich zu fragen: Was für Wirkungen übt denn das staatliche Erziehungsmonopol? Diese können

wir aus der Erfahrung studieren; jene lassen sich nur aus der Idee konstruieren, und wer unserer Beweisführung nicht glaubt, kann durch den Augenschein nicht widerlegt werden. Was wir heute Erziehungs- oder vielmehr Unterrichtsmonopol des Staates nennen, ist noch lange nicht das, was die „Reden an die deutsche Nation“ als Ideal und als Voraussetzung für die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes und durch dieses der Menschheit, aufgestellt haben. Und wie schwer empfinden heute alle freien Geister, gerade diejenigen, deren Gedanken am ernstesten auf die Vollkommenheit der Zukunft gerichtet sind, den Druck der pädagogischen Staatsmaschinerie, von der Volksschule bis zur Hochschule hinauf! Ja auch in der Volksschule. Selbst da schon will sich eines nicht für alle schicken. Man denke nur an die große Frage: Konfessionelle oder Simultanschule? An die unvereinbaren Forderungen der kirchlich Gesinnten, welche den ganzen Volksschulunterricht in den Dienst ihres geistlichen Systems stellen wollen und der Freisinnigen, welche verlangen, daß der Unterricht in der Volksschule nicht unlösliche Widersprüche im Kinde erzeuge, daß er sich mit den Grundlinien der natürlichen und wissenschaftlichen Weltansicht im Einklange befinde! Man denke an das wiederholt in Berlin beliebte Verfahren gegen den Religionsunterricht der freireligiösen Gemeinden, an die Bestimmung des österreichischen Rechts, welches auch den für ihre Person aus den anerkannten Religionsgesellschaften ausgetretenen Eltern die Pflicht auferlegt, ihre Kinder in dem Glauben einer dieser Gesellschaften erziehen zu lassen. Lauter Dinge, die nur die Volksschule berühren; aber wie tief greifen sie in das Gewissen, in das Reich der intellektuellen Ehrlichkeit ein! Und doch besteht heute im ganzen Bereiche des niederen und mittleren Schulwesens noch eine gewisse Möglichkeit, das Unerträgliche zu mildern, den Zwang der Schule durch die Freiheit des Hauses, den Druck des Systems durch die Einwirkung der Eltern auszugleichen. Aber stellen wir uns das Ideal des geschlossenen Erziehungsstaates als verwirklicht vor; die gesamte Jugend in Staatsanstalten untergebracht, hermetisch von jeder Einwirkung äußerer, mit dem herrschenden System nicht in Einklang stehender Faktoren abgeschlossen. Das Jesuitenkollegium von der Volksschule

bis zur Universität — denn auch diese ist in den großen Erziehungsplan Fichtes mit aufgenommen — als die äußere Form und Struktur der Nationalerziehung! Wem dabei nicht ein stiller Schauder überläuft, nun, der ist unverbesserlich, der verdient — im geschlossenen Handels- und Erziehungsstaate zu leben und Kinder zu haben. Denn ist auch der Geist, welchen Fichte in seinem „Erziehungsstaat" zur Geltung bringen will, nichts weniger als der Geist Loyolas — wer bürgt denn dafür, daß das System, welches einer solchen geschlossenen Nationalerziehung zugrunde gelegt wird, ein absolut vollkommenes und allen intellektuellen und moralischen Bedürfnissen sich gleichmäßig anpassendes sei? Daß es nicht, wie jegliches Menschenwerk, bei aller relativen Vollkommenheit, die wir ihm beilegen mögen, doch einseitig sei und sich durch seine Form der unbedingten Allgemeinheit zum furchtbarsten Geistesdruck auswachse?

Die Anwendung dieser Gedanken auf den geschlossenen Handelsstaat ergibt sich von selbst. Das Problem einer vollkommenen gesellschaftlichen Organisation ist das Seitenstück zu dem Problem einer vollkommenen Nationalerziehung: beide verlangen die Quadratur des Kreises. Es ist der merkwürdige Widerspruch im Wesen und Denken Fichtes, daß er, dessen ethische Grundansicht vom Ich eine unendliche Tätigkeit verlangt, es in äußere Lebensformen bannen will, welche die Selbstbewegung und ihre Entwicklungsmöglichkeiten ausschließen. Dieser Stürmer und Dränger verwandelt sich, wo er praktisch werden will, in einen Äsymneten, einen Staatskünstler im Stile des Minos und Lykurgos, der seine Vernunft allen kommenden Generationen als letztes Wort der Weisheit aufzwingen will. Er redet mit Begeisterung von den künftigen intellektuellen Fortschritten der Menschheit, welche die Sicherung des wirtschaftlichen Lebens im Gefolge haben werden, und er meint, daß für das schwierigste aller Probleme s e i n e bestimmte Lösung die definitive sei. Nehmen wir selbst an, sie wäre die beste für einen gegebenen Zustand der Gesellschaft, so liegt es doch in der Natur des sozialen Wesens als eines Lebendigen, sich Entwickelnden, daß sie nur die Formel für eine begrenzte Zeit sein kann. Je stärker und allseitiger sie die Kräfte bindet, um so sicherer ist sie, in kurzer Frist zu veralten, den fortschreitenden Bedürfnissen nicht

zu genügen. Jede absolute Formel schneidet sich selbst die Möglichkeit ab, auf welche Fichte in seinen Jugendarbeiten so großen Wert gelegt hatte, die Möglichkeit, sich selbst fortzuentwickeln. Was Fichte in jener Schrift über die französische Revolution von den Staatsverfassungen gesagt hatte, das gilt natürlich ganz ebenso von der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, ja immer mehr, je näher wir diese Gebiete aneinandergerückt denken, je mehr der Staat die gesellschaftliche und wirtschaftliche Tätigkeit in seinen Bereich zieht. Die Natur selbst gibt uns bedeutsame Winke, welche von den konstruktiven Theoretikern des Staats- und Wirtschaftslebens zu oft in den Wind geschlagen worden sind. Niemand leugnet die technische Überlegenheit des Organismus gegenüber der vollkommensten Maschine. Worin besteht diese Überlegenheit? Wesentlich darin, daß der Organismus ein Komplex von Teilen ist, die in einem labilen Gleichgewicht stehen, daß er innerhalb gewisser Grenzen Anpassungsvermögen an seine Umgebung und eine Reihe von Ausgleichsvorrichtungen gegen Störungen besitzt. So meine ich denn, wenn es selbst möglich wäre, den sozialen Körper wirklich ganz zu mechanisieren, in eine gleichmäßig funktionierende Maschine zu verwandeln — höchstes Ziel der Staatstechnik wäre doch im Gegenteil dies, ihn immer vollkommener zu organisieren, ihn so einzurichten, daß er mit immer feinerem Gefühl für die Bedürfnisse der Selbsterhaltung und mit immer reicheren Hilfsmitteln für Anpassung und Ausgleich ausgestattet werde, um sich selbst beständig den neuen Bedürfnissen entsprechend umzubilden. Organisches Wachstum ist etwas völlig anderes als Fabrikation. So wenig wir mit aller Technik je dazu gelangen werden, den Homunkulus in der Retorte zu konstruieren, so wenig ist es möglich, den vollkommenen Staat des absoluten wirtschaftlichen Gleichgewichtes auch nur in Gedanken fertig zu machen, geschweige denn in Wirklichkeit zu übersetzen.

Man verstehe mich recht: nicht zu einem tatlosen Quietismus möchte ich ermuntern — das wäre wohl ein seltsamer Abschluß einer Abhandlung, die von dem Andenken an Fichte ausging. Ich bin dessen wohl eingedenk, daß die Menschengeschichte mit anderen Kräften gemacht wird, als die Geschichte der übrigen organisierten Welt, daß wir es hier mit den sehend

gewordenen Naturkräften zu tun haben und daß diese Vernunft und Wille sind. Aber unsere bewußte Vernunft: wie eng begrenzt ist das Gebiet, welches sie wahrhaft zu überschauen vermag, wie beschränkt das Maß ihrer Voraussicht; unser Wille, wie tausendfach ist er in seinem Streben gehemmt und an fremde Mächte gebunden, die außerhalb seines Bereiches liegen! Es führt zu nichts, wenn man versucht, über diese Schranken mit einem kühnen Sprunge hinwegzufliegen; sie sind immer höher, als der beste Sprung uns tragen mag. Wir können nichts anderes tun, als in redlicher Arbeit, Generation um Generation, uns damit zu bemühen, sie weiter hinauszuschieben und niedriger zu machen. Und darum warne ich vor absoluten Lösungen auf dem Gebiete des praktischen, des sozialen Lebens. Es gibt in Wahrheit keine solchen, und was sich dafür ausgibt, verdunkelt nur die Punkte, an denen die fruchtbringende Arbeit einzusetzen hätte; es lähmt gerade auf diesem Gebiet, dessen Schwierigkeiten das umfassendste Nachdenken kaum gewachsen ist, die unablässig kritische Tätigkeit, welche jede Maßregel der sozialen Gesetzgebung nicht nur auf ihren nächsten augenblicklichen Erfolg prüft, sondern vor allem nach dem Einflusse fragt, welchen sie auf die gesamte Lebenstätigkeit des sozialen Organismus ausübt. Gewiß, dies kann nicht jedermanns Sache sein. Das politische Leben, die Parteibildung, die Agitation braucht gewisse unbedingte Sätze, die, je schärfer sie formuliert sind, je einleuchtender sie scheinen und je leichter sich mit ihnen operieren läßt, um so sicherer Halbwahrheiten sind. Aber der Gelehrte, der wissenschaftlich Gebildete überhaupt, ist, wenn er schon solche Halbwahrheiten dann und wann benutzt, doch zugleich verpflichtet, über sie sich zu erheben, ihrer Bedingtheit sich bewußt zu bleiben und unablässig nach derjenigen Rundung seiner Gedanken zu streben, welche ihn allein befähigt, die Vielgestaltigkeit des Lebens im Geiste nachzubilden und seinen Führerberuf zu erfüllen. Ich weiß mich einig mit dem großen Geist, dessen Gedanken uns hier beschäftigt haben, wenn ich es nachdrücklichst ausspreche: Fassen wir diesen Beruf nur immer im höchsten Sinne, denken wir uns als die Träger der besten Gedanken menschlicher Vergangenheit im Dienste der Bedürfnisse der Gegenwart und der Wünsche der Zukunft; fühlen wir uns, ohne

kastenmäßige Abscheidung, als diejenigen, welche, über den verwirrenden Kämpfen des Tages gewissermaßen in einer reineren abgeklärteren Sphäre lebend, vor allen anderen Klassen dazu bestimmt sind, den einigenden Punkt der Gegensätze zu finden und vieles, was im Leben sich scheidet, zunächst in Gedanken zu vermitteln.

17

Fr. W. J. Schelling

(1890)

Schelling, der Philosoph der deutschen Romantik, ist der Sohn eines württembergischen Landgeistlichen, welcher im Gebiete der morgenländischen Sprachen bewandert war und auch als theologischer Schriftsteller sich bekannt machte. Er kam im Städtchen Leonberg am 27. Januar 1775 zur Welt. Die Vorbereitung auf einen gelehrten Beruf lag dem Knaben um so näher, als sein Vater schon im Jahre 1777 Prediger und Professor in Bebenhausen wurde, einer Vorbereitungsanstalt für das Tübinger Stift. Die geistige Begabung des jungen Schelling entwickelte sich ungewöhnlich früh. Allen Mitschülern an Kenntnissen und Fertigkeiten ebenso weit voraus, wie er an Jahren hinter ihnen zurückstand, kam er bereits im 16. Lebensjahre in jene berühmte Pflanzstätte theologischer Gelehrsamkeit, wo er Hegel und Hölderlin, beide im Jahre 1770 geboren, als ältere Zöglinge vorfand und mit beiden rasch vertraute Jugendfreundschaft schloß. Nicht leicht wird man aufnehmende und gestaltende Tätigkeit in einem jungen Manne so nahe beisammen finden wie bei Schelling; mit wunderbarer Feinfühligkeit spürt er aus allem Wissensstoff, welcher an ihn herangebracht wird, den Punkt heraus, an welchem das Leben pulsiert: in der Philosophie die Umbildung, welche eben jetzt der Kantianismus durch Fichtes Wissenschaftslehre erfuhr; in der Theologie die Umwälzung, welche die konsequente Anwendung der historischen Methode in der Erklärung der Glaubensurkunden hervorbringen mußte.

Wir haben aus diesen Lehrjahren Schellings im Stifte der Tübinger Universität bereits eine Reihe von Abhandlungen, welche freilich keine Entdeckungen enthalten, aber Schelling

in der engsten Fühlung mit den bahnbrechenden Tendenzen der theologischen und philosophischen Wissenschaft zeigen. (Sämtl. W. Abt. I, Bd. 1.) Die älteste ist die lateinisch geschriebene Dissertation „Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum“, womit er am 26. September 1792 den Magistergrad der Philosophie erwirbt. Sie behandelt das dritte Kapitel der Genesis und nimmt, in der Weise des Kantschen Rationalismus, aber sichtlich beeinflußt durch die poetische Auffassung Herders, die Erzählung vom Sündenfall als dichterischen Ausdruck des ältesten Philosophems der Menschheit über den Ursprung der Übel. Der Grundgedanke dieser Schrift erscheint in erweiterter Anwendung in der Abhandlung „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“, welche im Jahre 1793 im fünften Stück der Memorabilien von Paulus erschien. Das große Problem des Mythus, der Mythenerklärung und der mythologischen Weltanschauung beschäftigt den eben der Lehre entwachsenen Jüngling: es bleibt das Gefäß, in welchem der gereifte Mann an der Schwelle des Greisenalters seine letzten, einsamsten Gedanken der Nachwelt zu überliefern sucht. Wahr ist im Leben Schellings, was oft ausgesprochen worden ist: daß dem kräftigen Jugendalter die Erzeugung der Ideen zukomme, dem Manne die Ausführung. Auch das andere Grundthema der Philosophie Schellings klingt in diesen schöpferischen Jugendjahren bereits an, noch gebannt durch den übermächtigen Einfluß Fichtes, aber doch vernehmlich: Fortbildung der Kantischen Philosophie. Und das Wort des Rätsels, über welches er spätere Dezennien hindurch sann und dessen Aussprechen Deutschland mit schließlich erlahmender Geduld erwartete, war nichts anderes als Ergänzung alles Kritizismus und Logizismus durch eine positive Philosophie, eine Philosophie der höchsten Realität. Zwar die erste philosophische Schrift, welche Schelling veröffentlichte: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (1795) ist kaum mehr als eine freie Rhapsodie über den Grundgedanken der Fichteschen Wissenschaftslehre; aber schon die nächstfolgende Arbeit: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) nimmt mit erstaunlicher Kühnheit einen Hauptgedanken der späteren Entwicklung Fichtes hinweg.

Indem Schelling den Satz: „Das Ich ist das Absolute“ auch umkehrt und das Absolute Ich nennt, sprach er aus, was damals in Fichte bereits gärte und was dieser selbst anerkannte, als er in einem Briefe an Reinhold (Juli 1795) die Schrift einen Kommentar seiner Philosophie nennt und besonders ihr Hinsehen auf Spinoza rühmt, aus dessen System das seinige am sichersten erläutert werden könne. Wie das zu verstehen ist, sieht man aus Schellings gleichzeitiger Bewunderung für Spinoza, als den vollendetsten, großartigsten Geist, „dem man nur hätte beweisen sollen, daß die unbedingte, unwandelbare Urform alles Seins, die er wollte, nur in einem Ich denkbar sei“. Der Spinozismus, zurückgeführt auf die Fichtesche Philosophie und zur Fortbildung Kants verwendet, bildet auch das eigentliche Thema der ebenfalls im Jahre 1795 verfaßten „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“; zuerst ohne Namen in Niethammers „Philosophischem Journal“ veröffentlicht. Die ausgesprochene Wendung zu den ethischen Problemen am Schlusse der Briefe bildet den Übergang zu der unmittelbar anschließenden Arbeit Schellings, welche aus dem Gedanken entsteht, das Prinzip Fichtes auch der Darstellung der praktischen Philosophie zugrunde zu legen. Noch waren in den von Fichte bis dahin veröffentlichten Darstellungen der Wissenschaftslehre erst einzelne Winke nach dieser Richtung gegeben worden, da lag bereits bei der Redaktion von Niethammers „Philosophischem Journal“ Schellings Abhandlung: „Neue Deduktion des Naturrechts“. Nur infolge des verzögerten Abdruckes in der Zeitschrift kam Fichtes „Grundlage des Naturrechtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ gleichzeitig zur Ausgabe (1796). Die hastig hingeworfene, unfertige Arbeit Schellings, welche dieser in späteren Jahren selbst zu ignorieren liebte, wurde dadurch zwar in den Hintergrund gedrängt; aber es blieb Schelling der Ruhm, mit welchem ihn damals Hölderlin, von Jena zurückkommend, begrüßte: in der Philosophie ebensoweit zu sein wie Fichte.

Den Übergang von der Hochschule ins Leben vermittelt bei Schelling wie bei so vielen bedeutenden, aber aus engen Verhältnissen stammenden Männern jener Zeit die Stellung des Hofmeisters. Als Mentor und Reisebegleiter zweier Barone v. Riedesel gelangte Schelling im Frühjahr 1796 nach längerer Reise

über Heidelberg, Mannheim, Darmstadt, Gotha, Weimar, Jena nach Leipzig, wo er bis in den August 1798 in gleicher Stellung verblieb. Dieser Aufenthalt in Leipzig wurde für Schellings innere Entwicklung höchst bedeutungsvoll. Es sind Jahre intensivster geistiger Arbeit, der eifrigsten rezeptiven wie produktiven Tätigkeit. Zunächst entstand im Auftrage des „Philosophischen Journals“ eine „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“, kritische Aufsätze, welche eben dort in den Jahren 1797 und 1798 erschienen und später von Schelling unter dem Titel: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ wieder abgedruckt wurden (S. W. I, 1). Sie enthalten eine mit hinreißender Begeisterung für Fichte, mit verletzender Derbheit gegen alle Widersacher geschriebene Apologie der Fichteschen Philosophie, welche dessen Aufmerksamkeit in hohem Grade erregte und ihn zum eifrigen Fürsprecher von Schellings späterer Berufung nach Jena machte. Während aber Schelling noch ganz und gar als der hingebende Prophet der „Wissenschaftslehre“ erscheint, bereitet sich in ihm schon jene Wendung vor, welche später zum völligen Zerwürfnis mit Fichte führen sollte. Während des Aufenthaltes zu Leipzig tritt in den Gesichtskreis Schellings eine Macht ein, von welcher Fichte nie berührt worden ist: die Naturwissenschaft, eben damals durch eine Reihe glücklicher Entdeckungen in die lebhafteste Bewegung versetzt und selbst von dem eifrigen Streben erfüllt, in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Naturkräfte die innere Einheit zu begreifen. Mit dem gleichen Enthusiasmus, mit welchem Schelling die Wissenschaftslehre ergriffen hatte, stürzte er sich auf die neuen Offenbarungen, die seiner bisherigen, ausschließlich theologischen und humanistischen Bildung von dieser Seite kamen, und hier wie dort gewinnt das kaum Aufgenommene in seinem Geiste alsbald eine bestimmte literarische Gestalt, in welcher Angeeignetes und Selbständiges kaum zu scheiden ist. Um Ostern 1797 erschienen die „Ideen zur Philosophie der Natur“; ein Jahr später die Schrift „Von der Weltseele“ (S. W. I, 2). Diese Arbeiten bezeichnen den ersten Durchbruch der neuen Richtung, die Erweiterung der Wissenschaftslehre zur spekulativen Naturlehre. Hatte Schelling durch seine früheren Arbeiten Fichte gewonnen, so fesseln diese die Aufmerksamkeit Goethes. Im Mai 1798 macht

Schelling dessen persönliche Bekanntschaft, und unter Goethes Mitwirkung kam im Juli 1798 seine Berufung nach Jena zustande. Freilich nur als Extraordinarius und vorläufig ohne Gehalt; aber es war doch eine Stellung, welche den Vierundzwanzigjährigen aus den Fesseln des Hofmeistertums befreite und als wirkende Kraft an einen der Mittelpunkte des geistigen Lebens in Deutschland brachte. Von allen Seiten strömten ihm jetzt die befruchtendsten Eindrücke zu. In den Herbstmonaten zwischen seiner Berufung und dem Antritte des Jenenser Lehramtes weilt Schelling in Dresden, und dieser Aufenthalt wird für seine Entwicklung kaum minder bedeutend als der Leipziger. Wie dort die Naturwissenschaft, so erschließt sich seinem Blicke hier die Welt des Schönen und der Kunst im Anschauen der Meisterwerke der Dresdener Sammlungen und im persönlichen Verkehr mit den Häuptern der eben selbständig hervortretenden romantischen Schule, den Brüdern Schlegel, Hardenberg, Gries. Der Enthusiasmus für Fichte und Goethe bildet das natürliche Band der Vereinigung. Hier wird der Grund gelegt zu der späteren Umbildung des Idealismus der Wissenschaftslehre und der Naturphilosophie zum ästhetischen Idealismus.

Am 5. Oktober 1798 kam Schelling nach Jena, begrüßt von den größten Erwartungen, die ihn in eine gefährliche Überspannung seiner Kräfte hineintrieben. Nicht um des Schulbetriebes philosophischer Disziplinen willen, sondern als der Verkünder eines neuen philosophischen Evangeliums schien er gekommen zu sein. Sein Auftreten tat nichts, um diese Erwartungen bescheidener zu stimmen; im Gegenteil. Schelling war durch seine bisherigen Erfolge verwöhnt; er liebte es, sich geräuschvoll einzuführen und bis in seine spätesten Jahre pflegte er, von sich selbst sprechend, den Mund gehörig voll zu nehmen. Aber auch für ihn war die Aufgabe eine sehr schwierige. An einzelnen Punkten hatte er bisher durch glückliche Gedanken, welche er der im vollsten Flusse befindlichen Entwicklung der deutschen Philosophie abgelauscht zu haben schien, in die Wissenschaft eingegriffen; jetzt galt es, diese selbst in systematischem Zusammenhange vorzutragen. Ein System, das noch gar nicht existierte, außer in einigen flüchtig hingeworfenen Grundgedanken, und zu dessen Ausführung eine schier unübersehbare Menge

positiven Stoffes gehörte. Er machte sich mit Feuereifer ans Werk. Akademische und literarische Tätigkeit fördern und bedingen sich gegenseitig. Hauptthema ist zunächst die Darstellung der Naturphilosophie. Aus den beiden ersten Jenenser Semestern stammen „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ und die (spätere) „Einleitung zum Entwurf“ (S. W. I, 3). Gleichzeitig gründet Schelling die „Zeitschrift für spekulative Physik“, deren wichtigster Mitarbeiter er selber war, da ja die neue Naturphilosophie, deren Organ sie sein sollte, wesentlich nur in seinem Kopfe existierte. Rasch erweitern sich ihm die Aufgaben, was wohl auch damit zusammenhängt, daß er schon seit April 1799 Fichte nicht mehr an der Seite hatte und somit der Standpunkt der neuen Transzendentalphilosophie von ihm allein zu vertreten war. Aus dieser Situation erwächst die Schrift: „System des transzendentalen Idealismus“ (1800, S. W. I, 3), eine erneute Darstellung der Fichteschen Wissenschaftslehre und Schellings eigener Arbeiten über dieselbe, aber unter bestimmtem Hinblick auf die mittlerweile entstandene Naturphilosophie, als deren notwendiges Gegenstück sich die Schrift gibt. Beide Wissenschaften werden gefordert, um den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollständig darzustellen. Das Objektive zum ersten zu machen und das Subjektive daraus abzuleiten, ist Aufgabe der Naturwissenschaft; und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Vom Subjektiven, als vom ersten und Absoluten, auszugehen und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen, die Welt als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins zu begreifen, ist Aufgabe der Transzendentalphilosophie. Aber zugleich tritt hier noch ein neuer Gesichtspunkt hinzu: die Bedeutung des Schönen und der Kunst. Schiller hatte ihre Mitwirkung bei der Ethisierung des Menschen und sie selbst als Mittlerin zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen dargestellt; Fichte den gleichen Gedanken in seine Sittenlehre aufgenommen. Schelling proklamiert sie als das Organon und Dokument der Philosophie, als den Schlüssel zum Allerheiligsten, weil sie jenen geheimnisvollen Einheitspunkt des Subjektiven und Objektiven, worin Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie aneinandergrenzen, in unmittelbarer An-

schauung aufzeige. In den mannigfaltigsten Wendungen werden verwandte Gedanken von dem ganzen Kreise ausgesprochen, in dem Schelling heimisch war, von Fr. Schlegel, von Hölderlin, von Hardenberg: es ist unmöglich, in diesem intimen geistigen Wechselleben über Nehmen und Geben genau Buch zu führen.

Bald entwickelten sich von da aus Schellings Anschauungen noch weiter. Wie schon bei Fichte selbst, so drängt sich auch bei ihm, nur noch viel entschiedener, der spinozistische Gedanke in den Vordergrund. Jene Einheit des Idealen und Realen, welche nur in gehobenen Momenten durch die „intellektuale Anschauung" direkt faßbar und von der Kunst im Bilde dargestellt wird — soll sie wirklich nur Grenzpunkt und Durchgangspunkt sein? Ist sie nicht vielmehr das Allerrealste, der substantielle Grund, aus welchem Natur- wie Geisteswelt stammen? Muß sie nicht selbst philosophisch begriffen und konstruiert werden können? Vom Selbstbewußtsein ausgehend, hatte Fichte das Ich zum All und dieses zum Produkt des Ich gemacht. Darum muß, so hatte Schellings Naturphilosophie den gleichen Gedanken gewendet, in der ganzen Natur das Ich aufgezeigt werden können. Wenn aber Ich und Natur sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, so müssen beide aus einem tieferen, gemeinschaftlichen Grunde stammen, der weder Ich noch Natur ist, sondern die ungeschiedene Einheit beider darstellt: so beginnt Schelling nach dem Jahre 1800 hinzuzusetzen. Die Schriften, in denen dieser neue Gesichtspunkt zuerst hervortritt, sind die „Darstellung meines Systems der Philosophie", welche Ende des Jahres 1801 in der „Zeitschrift für spekulative Physik" erschien, nachdem bereits die Vorlesungen im Sommer 1801 auf sie hingewiesen hatten, und das Gespräch „Bruno" aus dem Jahre 1802, welchem die Auszüge Jacobis aus Giordano Bruno im Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza zugrunde liegen (S. W. I, 4). Daß Schelling in der Vorerinnerung zu der ersteren Schrift nachdrücklichst hervorhebt, das System, welches hier zuerst in ganz eigentümlicher Gestalt erscheine, sei dasselbe, welches er schon immer vor Augen gehabt und woran er sich, für sich selbst, in der Transzendental- wie in der Naturphilosophie beständig orientiert habe, ist sehr begreiflich, kann uns aber über den wahren Sachverhalt um so weniger täuschen, als spätere briefliche Äußerungen Schellings

ausdrücklich und offenherzig den Zeitpunkt dieser Schrift als denjenigen angeben, in welchem ihm das Licht in der Philosophie aufgegangen sei. Der Standpunkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, in welchem Schelling sich nun zu befinden erklärt, von welchem aus Natur- und Transzendentalphilosophie als entgegengesetzte Pole erscheinen, wird auch als der Standpunkt der absoluten Identität und damit diese Phase des Schellingschen Philosophierens als das „Identitätssystem" bezeichnet. Aber auch diese Darstellung ist kein System, sondern nur der Torso eines solchen; bei dem Übergang von der organischen Welt in die Welt des Geistes bricht sie ab und niemand wird die flüchtige Wendung, welche das Gespräch „Bruno" am Schlusse nach dieser Richtung hin nimmt, als eine Ausführung des hier nur Angekündigten nehmen wollen. Am deutlichsten aber erkennt man die eingetretene Veränderung des Standpunktes an der nun fühlbar werdenden Entfremdung zwischen Schelling und Fichte, welcher noch für das System des transzendentalen Idealismus warme Anerkennung gehabt hatte, aber mit dem Identitätssystem sich nicht mehr zu befreunden vermochte. Der Briefwechsel beider Männer in der letzten Hälfte des Jahres 1801 endet mit der gegenseitigen Versicherung, daß keiner den anderen je verstanden habe. Der innere Bruch ist damit entschieden; der öffentliche wird aus Rücksicht auf die nachteiligen Wirkungen solchen Skandals einstweilen noch verschoben. Der Dialog „Bruno" empfängt durch diese Vorgänge eine interessante Beleuchtung; Fichte ist in demselben durch die Person des Lucian repräsentiert und wird im Dialoge zur Anerkennung einer über ihn hinausgehenden Philosophie gebracht, was der wirkliche Fichte eben auf das nachdrücklichste abgelehnt hatte.

Während Schelling so dem Gestirne den Rücken kehrte, welches in seine eigene Entwicklung am hellsten hineingeleuchtet hatte, trat in seinen Gesichtskreis der Mann, welcher das Verhängnis seines eigenen Lebens zu werden bestimmt war: sein Landsmann und Studiengenosse Hegel. Dieser, um fünf Jahre älter als Schelling, hatte sich im Jahre 1801 in Jena als Dozent habilitiert. Wie einst Schelling neben Fichte, so erscheint jetzt Hegel neben Schelling als hochbegabter Anhänger und Kommentator. Wie Schellings erste Schriften der „Wissenschaftslehre"

zu einem Ausdruck von so glücklicher Klarheit verholfen hatten, wie sie Fichte selbst nie vergönnt gewesen, so spricht die erste Arbeit, mit welcher Hegel vor einem größeren Publikum auftrat, „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (Juli 1801), den Unterschied beider mit einer Entschiedenheit aus, wie es Schelling, absichtlich oder unabsichtlich, niemals noch getan hatte. Erst nach dem Erscheinen dieser Schrift beginnt Schelling gegen Fichte den Ton ausgesprochener Selbständigkeit anzuschlagen. Hand und Gedanken des neuen, in diesem kritischen Moment der Kriegserklärung gegen Fichte doppelt wertvollen Bundesgenossen ergriff Schelling mit Eifer; schon im „Bruno“ finden sich Spuren eifriger Benutzung der frühesten, lateinisch geschriebenen Abhandlungen Hegels. Mit Hegel gemeinsam gründete er im Jahre 1802 ein „Kritisches Journal der Philosophie“, worin beide Herausgeber ihre Arbeiten ohne Namensunterschrift gaben und somit öffentlich von der vollständigen Geistesgemeinschaft Zeugnis ablegten. Indessen ist das „Kritische Journal“ vorzugsweise das Werk Hegels geworden, während sich Schellings Tätigkeit nach wie vor auf die Ausgestaltung der Naturphilosophie in der „Zeitschrift für spekulative Physik“ konzentrierte. Dort erschienen im Jahre 1802 „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (S. W. I, 4) — eine weitere Ausführung der Metaphysik des Identitätsystems; im Kritischen „Journal“ ein Artikel „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“. Beide Arbeiten zeigen einen fühlbaren Einfluß der strengeren Methodik Hegels auf Schelling so sehr, daß über die Autorschaft der letztgenannten Abhandlung zwischen Schellingianern und Hegelianern ein langwieriger Streit entstehen konnte, in welchem sich die letzteren mit ebensoviel Recht auf die Form, wie jene auf den Inhalt zu berufen vermochten.

Aus den Vorlesungen des Sommers 1802 ging die Schrift „Über die Methode des akademischen Studiums“ (1803, S. W. I, 5) hervor, eine Arbeit, welche klassischen Wert beanspruchen darf. In künstlerisch gerundeter Form verkündet Schelling hier zum erstenmal seine Weltanschauung als Ganzes, Reales und Ideales, Natur und Geschichte gleichmäßig umfassend. Die Philosophie erscheint als der einheitliche Mittelpunkt alles

Wissens; die einzelnen Fakultätswissenschaften erhalten durch die Beziehung auf ihn die Ablösung vom handwerklichen Treiben und die Wechselwirkung mit der Idee des Wissens als Totalität. Eine tiefsinnige Konstruktion der Welt und die würdigste Auffassung des akademischen Studiums. Wie bei einem auf Fernwirkung berechneten Kunstwerke treten die zahlreichen störenden Unebenheiten und Seltsamkeiten der bisherigen Arbeiten Schellings hier zurück: man empfängt beim Lesen der Schrift den Eindruck einfacher und klarer Linien, die sich zu einem wohlgeordneten Ganzen verbinden. Es war eine großartige Abschiedsgabe an die Universität, von welcher Schelling sich zu scheiden rüstete. Öffentliche und häusliche Verhältnisse wirkten zusammen, um diesen Entschluß in ihm reifen zu lassen. Nicht ohne reichliche Schuld Schellings hatte sich seine amtliche Stellung äußerst unerquicklich gestaltet. Gleich das erste Heft des „Kritischen Journals“ hatte ein „Gespräch zwischen dem Verfasser (Schelling) und einem Freunde (Hegel)“ gebracht, „Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zum neuesten (Reinholdschen) Dualismus“, welches die Formen und Wendungen der zwanglosesten Ausdrucksweise unter vier Augen mit dem derbsten Realismus in die Literatur übertrug. Auch wenn Reinhold nicht Kollege Schellings und diesem als Vertreter der Kantischen Philosophie und Anhänger Fichtes auch literarisch nahestehend gewesen wäre, müßte der hier angeschlagene Ton der Polemik als ein unwürdiger, roher bezeichnet werden. Noch schlimmer aber war die Fehde, in welche Schelling mit der ebenfalls von Kollegen, dem Philologen Schütz und dem Juristen Hufeland, herausgegebenen Jenaer Literaturzeitung geraten war. Ein eifriges Organ Kantscher Philosophie, konnte und wollte das Blatt dem Sturmschritt der neuesten philosophischen Entwicklung nicht folgen; die ablehnende Haltung der Herausgeber gegen Schelling hatte schon im Jahre 1799 dessen Erbitterung erregt und Schelling im ersten Bande der Zeitschrift für spekulative Physik zu einer Polemik gereizt, deren wahrhaft „homerische“ Grobheit auch den Kampfesmut des Gegners so herausforderte, daß die Sache schließlich zu beiderseitigen Injurienklagen und beiderseitiger Verurteilung zu Geldstrafen führte, aber leider nicht endete. Neue Angriffe der Gegner, zu welchen gewisse

unfragliche Absurditäten der neuen Naturphilosophie, namentlich in ihrer angestrebten Einwirkung auf die Medizin, willkommenen Anlaß boten, führten zu einer neuen Entgegnung Schellings („Benehmen des Obskurantismus gegen die Naturphilosophie“) in seiner Zeitschrift, worin Schelling in lärmender Reklame für sich und in Verunglimpfung der Widersacher alles Maß verlor. Aber bereits hatten sich die Gegner die Stelle ausersehen, um Schelling in seinen heiligsten Gefühlen tödlich zu treffen. Während des Aufenthaltes in Jena war in Schelling allmählich eine tiefe Neigung zu der geistvollen Karoline Schlegel, der Gattin des ihm literarisch und persönlich nahestehenden August Wilhelm Schlegel, entstanden — eine Leidenschaft, die freilich erst allmählich ihrer selbst bewußt wurde. Die Frau war fast zwölf Jahre älter als Schelling; Schlegel war ihr zweiter Gatte, den sie nach vierjähriger erster Ehe und achtjährigem Witwenstande geheiratet hatte. Anfangs sucht sie ihr Verhältnis zu Schelling, von dessen Genialität sie mächtig ergriffen wird und dessen Arbeiten sie mit Begeisterung folgt, mütterlich zu gestalten; aber sehr bald mischten sich Töne von anderer Klangfarbe hinein. Schelling geriet zwischen Karoline und ihrer eben aufblühenden Tochter aus der ersten Ehe, Auguste Böhmer, welche den Geist und den scharfen Verstand der Mutter mit mädchenhafter Frische vereinigte, bald in wunderliche Herzensbedrängnis. Der plötzliche Tod des Mädchens, welches im Juli 1800 an der Ruhr starb, bringt eine entscheidende Wendung näher. Im Frühjahr 1801 war Karoline nach längerer Abwesenheit nach Jena ohne ihren Gatten, der sich in Berlin einen neuen Wirkungskreis zu bereiten suchte, zurückgekehrt. Immer mehr verschiebt sich das Verhältnis; war sie früher Schlegels Frau und Schellings Freundin, so wird sie nun in fast unmerklichem Übergange Schlegels Freundin und Schellings Frau. Der Bruch zwischen den Gatten erfolgt im Sommer 1802; im Herbst das gemeinsame Gesuch um Scheidung. Daß diese Dinge, welche sich, man darf sagen vor aller Augen, in Jena abspielten, mannigfaches Ärgernis und den Gegnern erwünschte Waffen gaben, läßt sich begreifen. Ein anderer Umstand kam dazu. Schelling hatte am Krankenbette der verstorbenen Auguste gestanden und selbsttätig, als Arzt, in die Behandlung eingegriffen. Wahrscheinlich wäre der tödliche Ausgang ohnehin

unabwendbar gewesen. Was aber konnte den schwer gereizten Gegnern Schellings willkommener sein als diese durch den verdrängten Arzt ruchbar gewordene Tatsache, durch deren Ausnützung der Mensch und der kurz zuvor von der medizinischen Fakultät zu Landshut mit dem Doctor honoris causa ausgezeichnete Naturphilosoph gleich tief zu verwunden waren. Aber dies ist selbst Schelling, dessen Sache vornehme Zurückhaltung nicht zu sein pflegte, zu viel. Er gibt keine Antwort mehr. An seiner Stelle übernimmt Schlegel die Verteidigung, unter den gegebenen Verhältnissen freilich die ungeeignetste Persönlichkeit, da sein Auftreten dem boshaften Klatsch der Gegner nur neue Nahrung zuführte.

Die Stellung in Jena wurde unhaltbar. Im Herbst und Winter 1802/03 waren die letzten, bösartigsten Angriffe auf Schelling und Schlegel erschienen; im Mai 1803 wird die Scheidung Schlegels von seiner Gattin beurkundet; wenige Tage darauf verläßt Schelling mit Karoline Jena; am 26. Juni wird er von seinem Vater mit ihr getraut. Bald taten sich neue günstige Aussichten auf. Als eine literarische und akademische Berühmtheit war Schelling von Jena geschieden. Der Besuch seiner Vorlesungen war von Semester zu Semester gestiegen. Mit den einflußreichsten Trägern der allgemeinen Literatur, mit Goethe, mit den Romantikern, stand er in der engsten Wechselwirkung. Die Naturphilosophie, wie kurz auch ihr Dasein noch war, begann bereits über die Philosophie hinaus auf andere Wissenschaften zu wirken: auf die Geologie und physikalische Geographie durch den Norweger Steffens, auf Physik und Chemie durch Eschenmayer und Joh. Wilh. Ritter und insbesondere auf die Medizin durch die Anhänger der Brownschen Schule in Deutschland. Die letztere Richtung war es auch vornehmlich, welche Schellings Berufung an die altbischöfliche Universität zu Würzburg betrieb. Diese war mit den fränkischen Bistümern nach dem Reichsdeputationshauptschlusse (25. Februar 1803) in den Besitz des Kurfürstentums Bayern gelangt und wurde eben in dem kritischen Sommer 1803 zeitgemäß reorganisiert. Es fehlte nicht an mancherlei Opposition, in der auch seine alten Gegner von Jena her geschäftig mittaten; indessen Schelling drang durch, erhielt im September 1803 sein Anstellungsdekret als ordentlicher Professor der Natur-

philosophie und begann im nämlichen Wintersemester die Vorlesungen. Der Eindruck war auch hier ein bedeutender; aber die Stellung nicht ohne Schwierigkeiten. Der in dem ehemaligen geistlichen Fürstentum tief eingewurzelte Klerikalismus, sowie die ältere bayerische Aufklärungs- und Popularphilosophie arbeiteten Schelling gemeinsam entgegen; jener sah den Protestanten, dieser den Obskuranten und Schwärmer in ihm. Die kurfürstliche Regierung gestattete namentlich den letzteren Tendenzen, vertreten durch Salat und Weiller in München und Franz Berg in Würzburg, mehr Einfluß auf die Neuorganisation der Mittelschulen, als sich nach Schellings Ansicht mit der Geltung der von ihm gelehrten Philosophie vertrug. Ein Versuch Schellings, in seiner gewohnten herausfordernden Weise auf die Regierung zu drücken, schlug völlig fehl und ließ ihm nur die unangenehme Wahl, entweder seine Stellung aufzugeben oder eine derbe Zurückweisung einzustecken. Er überwand sich und blieb. Seine Maßlosigkeit hatte weiter nichts erreicht, als seinen Gegnern auch da noch einen Triumph zu sichern, wo sie ihr eigentliches Ziel, ihn wegzudrängen, vereitelt sahen.

Für die Bitterkeit dieser Erfahrungen mochte ihn die steigende Wirkung entschädigen, welche seine Philosophie auf bedeutende Zeitgenossen auszuüben begann. G. M. Klein, Rektor des Gymnasiums in Würzburg, und Joseph Windischmann zu Aschaffenburg begannen als unbedingte und gefügige Anhänger in zahlreichen Schriften Schellings Ideen zu verbreiten; Lorenz Oken, Autenrieth, Döllinger, Troxler die Naturphilosophie zur Grundlage biologischer Spezialarbeiten zu machen; G. H. Schubert sie in die Naturgeschichte und Anthropologie einzuführen; auch Görres stellt eine Zeitlang seine glänzende Begabung in den Dienst der neuen Philosophie. Freilich kommt es bei Schelling selbst zu keiner reinen Freude an seinen Anhängern. Dies lag in den eigentümlichen Entwicklungsverhältnissen seiner Lehre begründet, die seit Schellings erstem literarischen Auftreten in beständigem Flusse war und nirgends einen abschließenden und vollkommen authentischen Ausdruck gefunden hatte. Die verschiedenen Standpunkte, welche für Schelling selbst bereits „überwundene“ waren, gewannen jeder für sich Anhänger, die von da aus weiter zu arbeiten sich anschickten und dies im Geiste

Schellings zu tun gedachten, auf den sie sich in vielen Fällen mit Recht berufen konnten. Unaufhörlich gab es so abzuwehren, angebliche Mißverständnisse aufzuklären; Schellings Nervosität verstieg sich schon im Jahre 1804 (in der Vorrede zu der Schrift über „Philosophie und Religion“) dazu, sich die „Zudringlichkeit der Nachbeter und Erläuterer“ ein für allemal zu verbitten und zu bedenken zu geben, „daß einige Geister doch nicht allein zu dem Zwecke produzieren, damit andere Gelegenheit zur Buchmacherei haben“. Nicht um eine Schule im gewöhnlichen Sinne handle es sich ihm; aber wie es Dichterschulen gab, so mögen gemeinsam Begeisterte fortdichten an diesem ewigen Gedicht! Freilich war es schwer, von Schelling die Legitimation zu solcher Mitarbeiterschaft zu erhalten, wenn man nicht auf jede geistige Selbständigkeit verzichten wollte; und eben jetzt wurden selbst eifrige Anhänger des Identitätsystems, wie Eschenmayer und J. J. Wagner, von ihm selbst nach Würzburg gezogen, durch einen neuen Wechsel in Schellings Ansichten abgestoßen. Zwar die in Würzburg gehaltenen „Vorlesungen über das System der Philosophie“, welche aus Schellings Nachlaß in die gesammelten Werke übergegangen sind (I. Abt., 6. Bd.), zeigen noch das Identitätssystem in seiner formell vollendetsten Gestalt. Der Sieg Spinozas über Fichte ist hier entschieden; diese Vorlesungen müssen in derselben Weise als eine freie Bearbeitung der „Ethik“ mit Hineinnahme Fichtescher Ideen gelten, wie Schellings erste Arbeiten als Phantasien über Fichte unter dem Eindrucke Spinozas. Aber nur noch auf dem Katheder hält Schelling die alte Form fest; seine literarischen Arbeiten zeigen ihn bereits im vollen Übergange zu einer neuen Weise des Philosophierens, welche einer intellektuellen Katastrophe beinahe gleichkommt, wenn man sich an Schellings ursprünglichen Ausgangspunkt, den Kritizismus Kants, erinnert.

Im Jahre seiner Übersiedlung nach Würzburg hatte Eschenmayer eine Schrift erscheinen lassen: „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie“, worin er für den religiösen Glauben ein eigenes, dem philosophischen Denken schlechthin unzugängliches, aber dasselbe notwendig ergänzendes Gebiet in Anspruch nahm. Daß Schelling dies als eine Art Herausforderung empfand, läßt sich nur begreifen, wenn man bedenkt,

daß schon die Einleitung zum „Bruno“ in seltsamer Wendung Philosophie und Mysterienlehren einander gleichgesetzt und für ein folgendes Gespräch eine Deutung der Mysterien in Aussicht gestellt hatte, d. h. eine Beschreibung der Sinnbilder und Handlungen, durch welche eine solche esoterische Philosophie dargestellt werden könne. Diesen Dialog ist Schelling schuldig geblieben; den Stoff desselben gab er, gereizt durch Eschenmayer, zwei Jahre später (1804) in der Schrift „Philosophie und Religion“ (S. W. 1, 6). Diese merkwürdige Schrift gibt das Grundthema an zu allem, was Schelling von da ab geschrieben hat. Indem er sich scheinbar angelegen sein läßt, der Philosophie das höchste und würdigste Objekt, die Einsicht in die tiefsten und verborgensten Dinge zuzuweisen, sie dem religiösen Glauben zu assoziieren, bringt er sie tatsächlich in die drückendste Abhängigkeit von einer fremden Macht. In diesem Gesellschaftsverhältnis ist es die Religion, welche alle Werkmittel besitzt und dem philosophischen Denken die Arbeitsbedingungen vorschreibt. Noch hält zwar Schelling an der Naturphilosophie fest, der eigentümlichsten seiner bisherigen Leistungen, welcher er auch den besten Teil seines Ruhmes verdankte. Zu ihrer weiteren Ausbildung und Befestigung vereinigt er sich im Jahre 1805 mit seinem Freunde Markus in Bamberg zur Herausgabe der „Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft“, in denen er selbst die Darstellungen der „Zeitschrift für spekulative Physik“ weiterführen wollte, die gerade bis zur Grenze der organischen Naturlehre gelangt sei. Aber dazu ist es nie gekommen. Viel wichtiger als die Medizin, beziehungsweise die philosophische Biologie, zu deren Ausführung Schelling offenbar die positiven Kenntnisse mangelten, ist ihm die Predigt der neuen theosophischen Naturanschauung, welche in Schellings Beiträgen zu den Jahrbüchern (Vorrede vom Juni 1805; Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, 1805; Aphorismen über die Naturphilosophie, 1806, S. W. 1, 7) eine erweiterte Ausführung in dem Sinne erhält, welchen schon die Schrift „Philosophie und Religion“ hatte erkennen lassen. Der Kontrast zwischen den mit priesterlicher Salbung in dithyrambischer Form vorgetragenen Geheimlehren Schellings und der Überschrift des Ortes, an welchem sie veröffentlicht werden, wirkt auf den heutigen Leser mit unwiderstehlicher Komik.

Das Unternehmen war auf die Dauer so wenig lebensfähig wie die „Zeitschrift für spekulative Physik“, und aus den nämlichen Gründen wie diese. Es sind nur drei Bände erschienen, der letzte im Jahre 1808 und dieser enthält nichts mehr von Schelling.

In dessen Geschick hatten mittlerweile die großen politischen Ereignisse der Zeit tief eingegriffen. Den Bestimmungen des Preßburger Friedens gemäß, ging das ehemalige Bistum Würzburg am 1. Januar 1806 an den Großherzog Ferdinand von Toskana über. Die Aussicht auf diesen Regierungswechsel war für Schelling nach den vorausgegangenen Kämpfen gegen den fränkischen Klerikalismus wenig erfreulich, und die Folge zeigte bald, wie richtig seine Befürchtungen gewesen waren. Er leistete den neuen Diensteid nicht, sondern begab sich im Frühjahr 1806, der Not gehorchend, wenn auch nicht ohne Widerstreben gegen die bayerischen Verhältnisse, nach München, um sich für die Zukunft umzutun. An der Universität Landshut war eben damals eine Professur erledigt, und Schellings dortige Anhänger arbeiteten natürlich für ihn; aber gleichviel ob Schelling Lust hatte hinzugehen oder nicht, wie er Windischmann gegenüber behauptet (Briefw. II, 80): die bayerische Regierung dachte gar nicht daran, ihn wieder als Professor anzustellen. Man wollte als Lehrer vor allem einen Mann, der kein „Systemnarr“ wäre; und die unter glänzenden Bedingungen erfolgende Berufung des Lübecker Predigers Fr. Köppen, welcher im Jahre 1803 in seinem Buche „Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts“ mit großem Scharfsinne gegen die logischen und methodischen Schwächen des Identitätssystems angekämpft hatte, konnte Schelling einen deutlichen Wink geben, welche Stimmung in Regierungskreisen gegen ihn herrschte. Indessen hatte Schelling doch auch Freunde und daneben wohlbegründete Rechtsansprüche an die bayerische Regierung; so suchte man denn Notwendiges und Nützliches zu verbinden, indem man ihn unter Fortbezug des Würzburger Gehaltes zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannte. Damit ist der Fortbestand des Verhältnisses Schellings zum bayerischen Staate entschieden, der Philosoph der Romantik dauernd an München gefesselt, wo er (mit Einrechnung des Erlanger Aufenthaltes) volle 35 Jahre blieb. Von innen wie von außen angesehen, stellt sich dieser

Übergang nach München als der entscheidende Wendepunkt in Schellings Leben dar. Die Grundzüge einer neuen Theosophie als scheinbar letzte Konsequenz des Identitätssystems hatte er aus Würzburg mitgebracht; jetzt lösen sich die persönlichen Bande, welche Schelling noch mit der geistigen Heimat seiner Philosophie verknüpfen, völlig auf; neue Menschen, neue Mächte nehmen Besitz von ihm. Von allen Wandlungen, die dieser Proteus durchgemacht, ist dies die tiefgreifendste; er hat sich selber nie mehr wiedergefunden.

Zunächst erfolgt nun der öffentliche Bruch mit Fichte. Im Sommer 1806 schrieb Schelling: „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (S. W. I, 7). Diese hatte damals eben in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten und in der Anweisung zum seligen Leben unvergleichlich machtvolle und praktisch wirksame Gestalt gewonnen. Auch Fichte hatte, mit Hilfe der spinozistischen Anklänge, die seine Ich-Philosophie schon früh aufwies, Anknüpfung an das religiöse Bewußtsein gesucht; aber er war streng auf dem Boden seiner Sittenlehre geblieben und hatte gegen die phantastischen Ausschweifungen der deutschen Wissenschaft, gegen unklares Schwärmen, eifrigen Protest eingelegt. Durch diesen (übrigens ohne Nennung von Namen erhobenen) Protest fühlte Schelling sich in seiner Ehre und durch die religiöse Wendung Fichtes in seinem literarischen Eigentum gekränkt; er brach nun das lange gehaltene Schweigen gegen den einstigen Meister. In allem, was Schelling über Fichtes mangelndes Verständnis für die Natur bemerkt, dürfen wir ihm einfach recht geben; er hat das Verdienst, jene Einseitigkeit Fichtes, über die er selbst hinausgeschritten war, mit aller Schärfe bezeichnet zu haben. Umgekehrt fehlt Schelling alles Verständnis für die mächtigen praktischen Ideale, die aus den erwähnten Schriften Fichtes der Nation begeisternd entgegenleuchten; sie sind für Schelling nur die letzte Frucht der alten Aufklärungsphilosophie, dagegen ist das, was Fichte Schwärmerei genannt hatte, der Rückweg zu den ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens. Dem kühnen Philosophen der Tat gegenüber, der eben jetzt den geistigen Kampf um die ethisch-politische Wiedergeburt der Nation begonnen

hatte, rettet sich Schelling auf die Insel frommer antiquarischer Beschaulichkeit. Für anderes wäre freilich in dem damaligen Bayern auch schwerlich Raum gewesen. Und es macht einen peinlichen Eindruck, Schelling von unerlaubter Aneignung fremder Gedanken sprechen zu hören, einem Manne gegenüber, durch dessen behagliche Ausmünzung er einst selber berühmt geworden war. Mag Fichte zu der neuen Fassung logisch berechtigt gewesen sein oder nicht: vorbereitet war sie in seinem Denken so gut wie in dem Schellings, und sie stammte in beiden aus derselben Quelle, aus dem Studium Spinozas. Aber schon stand die Nemesis für Schelling bereit. Im Jahre 1807 erschien Hegels „Phänomenologie des Geistes", das Resultat der Entwicklung, welche sich seit Schellings Weggang von Jena bei Hegel vollzogen hatte und die geharnischte Vorrede des gewaltigen Buches, mit ihrem einschneidenden Protest gegen das „geniale" Philosophieren, das sich für den Begriff zu gut hält und phantastisch wird, gegen das formalistische Spiel mit einigen Gegensätzen, in die man die Wirklichkeit zwängt, konnte Schelling keinen Augenblick im Zweifel lassen, wessen Richtung damit in erster Linie gemeint, und daß aus dem ehemaligen Bundes- und Gesinnungsgenossen ein gefährlicher Gegner zu erwachsen im Begriffe sei. Der Brief vom 2. November 1807, in welchem Schelling, sehr verspätet, den Empfang des Buches anzeigt und ablehnt, die Polemik der Vorrede auf sich zu beziehen, ist der letzte, den er an Hegel geschrieben hat. Noch konnte er nicht ahnen, wie verhängnisvoll die Trennung von Hegel für ihn werden sollte. Doppelt verhängnisvoll, da Schelling nun in den geistigen Bannkreis eines Mannes wie Franz Baader geriet, der, selber Mystiker und Phantast durch und durch, das bei Schelling längst vorbereitete Übergewicht der Phantasie über den Verstand vollends entschied und zugleich Schelling mit allem Nachdruck in die theologische Weltanschauung zurücklenkte. Es kann keine Frage sein, daß Schelling, der bei seiner Ankunft in München Baader als fertigen Denker von ausgeprägter Eigenart vorfand, in diesem Verhältnisse zunächst durchaus der empfangende Teil war. Das einigende Band aber war das Studium des verworrensten und unklarsten aller Mystiker, Jakob Böhmes, dessen Einfluß bei Schelling nun an Stelle des Spinoza tritt und dessen

Gedanken man in Schellings Schriften nach dem Jahre 1807 in Fülle antrifft.

Unterdessen hatte sich Schellings Stellung in München wider Erwarten befestigt. Die gehässige Opposition, welche die zu vorläufiger Säuberung dieses alten Jesuitenbodens berufenen protestantischen Franken und Norddeutschen vielfach fanden, machte sich Schelling gegenüber minder fühlbar. Seine Stellung brachte ihn mit der Öffentlichkeit weniger in Berührung und seine süddeutsche Art mochte es ihm erleichtern, sich in die Bayern zu finden. Am 12. Oktober 1807 hielt er in öffentlicher Versammlung der Akademie der Wissenschaften zur Feier des königlichen Namensfestes eine Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" (S. W. I, 7). Das im System des transzendentalen Idealismus berührte Problem einer Metaphysik des Schönen knüpft Schelling mit Geschick an die praktischen Fragen, welche in Lessings Laokoon, Winckelmanns Geschichte der Kunst und Goethes Propyläen verhandelt worden waren. Ohne im Gedanken darüber hinauszugehen, stellt die Rede selbst ein stilistisches Kunstwerk dar. Das Vollendetste, was Schelling je geschrieben, kann sie als ein klassisches Erzeugnis rednerischer Prosa bezeichnet werden. Auch der augenblickliche Eindruck war ein sehr günstiger; sie hatte die Ernennung Schellings zum Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste mit dem Range eines Kollegiendirektors zur Folge. Der Kronprinz Ludwig hatte der Festsitzung angewohnt; er mag damals die ersten Eindrücke von Schellings Persönlichkeit empfangen haben, die für dessen spätere Stellung in Bayern entscheidend wurden. Die Briefe Karolinens geben den Nachklang dieser in sich beruhigten und beglückten Zeit; sie gewähren zugleich den Einblick in ein eheliches Zusammenleben von seltenem Reichtum und seltener Frische: die Gattin mit hingebendem Eifer allen Bestrebungen ihres Mannes lebend und Schelling der klugen geistvollen Frau die reiche Beweglichkeit seines Geistes in immer neuen Wendungen erschließend. Während er, nun ungehemmt durch äußere Verpflichtungen, die von Baader und Böhme kommenden Anregungen in sich ausgestaltet, reift in ihm der Plan, die jetzige Phase seines Philosophierens mit den früheren auch äußerlich zu verknüpfen und in eins zusammenzufassen. Im Jahre 1809

erschien, mit einer Vorrede vom 31. März, der erste Band von Schellings philosophischen Schriften. Derselbe enthielt außer der Abhandlung „Vom Ich“ und den „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ die „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“, die Rede über die bildenden Künste und als das einzig Neue: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (S. W. I, 7). Dieser erste Band ist auch der einzige geblieben. Alle naturphilosophischen Arbeiten sind beiseite geblieben; merkwürdigerweise aber auch das System des transzendentalen Idealismus. Unverkennbar verrät sich in der Vorrede das Bestreben, die Erinnerung an diese Schrift zu verwischen. Schelling leugnet, bis jetzt überhaupt ein fertiges System aufgestellt zu haben, und bezeichnet die neue Abhandlung über die Freiheit als Ergänzung der früheren unvollendeten Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für Physik) und als die erste Schrift, worin er seinen Begriff des idealen Teiles der Philosophie mit völliger Bestimmtheit darlege. Ebenso schreibt er an seinen Freund Windischmann, „er habe in dieser Abhandlung das, was man sein System nennen kann, da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte“. In diesen Äußerungen Schellings läuft doch wohl eine optische Täuschung mit unter; von dem neuen Standpunkte aus gewinnen die älteren Arbeiten eine veränderte Gestalt und die neue Abhandlung größere Tragweite, als man ihr heute wird zugestehen können. Was wir in ihr besitzen, ist nicht die ganze ideale Seite der Philosophie, sondern eine Metaphysik des Bösen, welche tiefsinnige Spekulation und schrullenhafte Mystik nebeneinander zeigt, ein treues Abbild der zwiefältigen Stellung, in welche Schelling innerlich geraten ist, ein wunderlicher Bastard des Naturalismus und der Theologie und darum von beiden Seiten mit Mißtrauen aufgenommen.

Während Schelling so, man möchte sagen, im Gefühle des Zwiespaltes mit sich selbst, die Anlehnung an seine Vergangenheit sucht, zerreißt der Tod das lebendige Band, welches ihn mit seiner großen, schöpferischen Zeit verknüpfte. Am 7. September 1809 stirbt seine Gattin Karoline in seiner schwäbischen Heimat zu Maulbronn, wo beide zum Sommeraufenthalt weilten

— ein Schlag, der ihn bis ins Innerste trifft, weil er nicht bloß die Frau, sondern eine geistige Kraft, eine Lebensweckerin, von seiner Seite reißt. Sein Schmerz ergießt sich gegen Windischmann in das Gelöbnis, „in diesem Leben, das keinen Wert mehr haben kann und nicht willkürlich enden darf, ganz allein für das Höchste zu wirken“; aber es ist, als ob die frische Kraft des Schaffens, der Mut des Gebens, gebrochen wären, seit sie nicht mehr neben ihm ist. Mit Mühe und vielfach kränkelnd überdauert er den Winter 1809/10 in München; im Februar geht er mit viermonatlichem Urlaub nach Stuttgart, „wo wenigstens die Natur und zum größten Teile auch die Menschen anders und menschlicher sind denn hier. In München könnte man wirklich versauern oder versteinern“. In der Tat fand er in der württembergischen Hauptstadt, wo er bis zum Oktober 1810 weilte, einen Kreis von angesehenen Männern, die ihm mit lebhaftem Interesse entgegenkamen und zur Mitteilung seiner Lehre in freier, halb dialogischer Form bewogen. In diesem anregenden Verkehr, welcher ihm die seit Würzburg entbehrte Lehrtätigkeit wieder erschloß, fand Schelling sich selber wieder. Seine zu diesem Zwecke gemachten Aufzeichnungen, welche aus dem Nachlasse in die gesammelten Werke übergegangen sind (Abt. I, Bd. 7), ruhen im wesentlichen auf den in der Abhandlung über die Freiheit entwickelten Gedanken; sie sind zugleich der deutlichste Beleg für die Tatsache — die damals aus Mangel an Dokumenten zweifelhaft bleiben konnte, jetzt aber an der Hand des Nachlasses über allen Zweifel hinaus sichergestellt werden kann — daß Schelling nicht daran dachte, sein früheres System in paralleler Entwicklung zu ergänzen, sondern daß in der Abhandlung über die Freiheit die Grundlinien einer neuen gnostischen Weltanschauung niedergelegt sind, in deren Abgrund dasjenige verschwindet, was früher das Wesentliche war. Die Indifferenz des Idealen und Realen, im Identitätssystem als der Scheitelpunkt zweier Linien konstruiert, erweitert sich jetzt dem seherischen Auge des neuen Propheten zu einer Welt für sich. Die Philosophie, die einst innerhalb jenes Winkels in der erfahrbaren Welt gelegen hatte, liegt jetzt jenseits desselben, zwischen den ins Unendliche verlängerten Linien, im Unerkennbaren. Aus einer begrifflichen Konstruktion des Weltinhaltes wird sie, wie einst schon der „Bruno“ in Aussicht

gestellt hatte, Mysterium, Geschichte Gottes und dessen, was vor der Welt war und nach der Welt sein wird.

Keinen ungünstigeren Zeitpunkt hätte der alte Fr. Jacobi wählen können, um in einem Schriftchen „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ seine alte These, Wissenschaft und Demonstration führe notwendig zum Atheismus, mit besonderer Beziehung auf Schelling zu predigen. Mochte er zehnmal recht haben mit der Behauptung, daß der Gott, von dem der mystisch gewordene Schelling redete, nicht immer in seiner Philosophie heimisch gewesen sei und daß Schelling eigentlich nichts von ihm wissen könne, — er gab sich in seinem Angriff solche Blößen, daß Schelling leichtes Spiel hatte. Seit Jahren bestand zwischen beiden Männern ein gespanntes Verhältnis. Schon 1802 waren drei polemische Briefe Jacobis über die Identitätslehre im Anhang zu der Schrift von Köppen (s. S. 206) erschienen, welche Schelling jedoch unbeantwortet gelassen hatte. Als Schelling nach München kam, fand er Jacobi als Präsidenten der Akademie. Rücksichten konventioneller Höflichkeit erhielten leidliche Beziehungen zwischen den Männern, die sich innerlich abstießen. Aber die Einleitung der Schrift über die Freiheit brachte einen nicht mißzuverstehenden Ausfall auf Jacobi, und jetzt brach Schelling offen gegen ihn los. Er mußte auch wohl. Mochte er seinen Gott haben, woher er wollte: ein Angriff aus solchem, immerhin angesehenen Munde, der ihn zum Atheisten stempelte, bedrohte ihn, den Theosophen, in seinem Heiligtum, in dem was jetzt der Mittelpunkt seines Denkens geworden war, wovon er sich die größte Wirkung auf die Zeit versprach. Schelling schrieb 1812: „F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ (S. W. Abt. 1, Bd. 8.). Die Schrift ist die Vernichtung des Gegners, und zwar literarisch und moralisch. Ersteres mit Recht; das zweite mit Unrecht; denn Jacobi hatte gewiß bona fide geschrieben, in der Meinung eine rettende Tat zu tun; aber er war eben so unvorsichtig gewesen, wie sein Gegner erbarmungslos. Der unmittelbar darauf erfolgende Rücktritt Jacobis von der Präsidentschaft der Aka-

demie bedeutete für Schelling auch äußerlich einen vollen Erfolg.

Die Abfassung der Schrift gegen Jacobi unterbrach eine Arbeit, welche Schelling schon gleich nach der Rückkehr von Stuttgart begonnen haben muß und an welcher er kein Ende finden konnte. Es war die als Fragment aus dem Nachlasse in die Werke (Abt. I, Bd. 8) übergegangene Schrift: „Die Weltalter“; wie man heute sieht, ein Versuch, die in der Abhandlung über die Freiheit und den Stuttgarter Privatvorlesungen zuerst angedeutete Theogonie vollständig auszuführen. Schon im Jahre 1811 hatte er das erste Buch als gedruckt angekündigt, im nächsten Jahre stellte er das Erscheinen wieder in Aussicht, im Jahre 1813 kam die nationale Erhebung dazwischen; 1851 werden die „Weltalter“ im Meßkatolog als erschienen aufgeführt und in der Allgemeinen Zeitung angezeigt, jedoch nicht ausgegeben, und von da an wird die Erwähnung des Werkes auch in den Briefen immer seltener.

Aber während Schelling als Schriftsteller über die Hypochondrie klagt, die ihm das Arbeiten und Fertigmachen erschwere, war in sein Haus neues blühendes Leben eingezogen. Am 11. Juni 1812 hatte Schelling eine zweite Ehe geschlossen. Er blieb in dem Kreise, in welchem er schon durch Karoline heimisch war. Seine Erkorene war Pauline Gotter. Ihr Vater war ein Jugendfreund Goethes gewesen, der mit der Familie stets freundliche Beziehungen unterhielt; ihre Mutter mit der verstorbenen Gattin Schellings innig befreundet; sie selbst mit jugendlichem Enthusiasmus an Karoline hängend. Die gemeinsame Trauer um diese, die gemeinsamen Beziehungen halten den Briefwechsel aufrecht, der immer häufiger und vertraulicher wird, zu dem Wunsche persönlicher Begegnung und mit dieser zu Verlobung und Heirat führt. Schellings zweite Frau war 14 Jahre jünger als er, 26 jünger als Karoline; ihre Briefe zeigen eine anmutig belebte Natürlichkeit, wenn auch entfernt nicht die geistige Bedeutung der Verstorbenen. Dieser Verlust war nicht zu ersetzen. Karoline war eben nicht bloß Frau, sondern auch Freund und geistiger Berater gewesen.

Mit dem neuen Eheglück, aus welchem im Laufe der Jahre drei Söhne und drei Töchter hervorgingen, geriet Schelling in

ein behagliches Stillleben hinein. Seine bisher so eifrig betriebene schriftstellerische Tätigkeit kommt ins Stocken. Im Eifer der nationalen Erhebung war ihm der Plan entstanden, die besten Kräfte der wissenschaftlichen Literatur in Deutschland zu einem gemeinverständlichen Unternehmen zu sammeln, welches den Namen „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche“ führen sollte. Sie erschien in der Tat im Jahre 1813. Das Ideal aber, welches Schelling vorschwebte und welches er in der Vorrede entwickelte, war er zu verwirklichen ganz außerstande: es floß ihm nur sehr dürftiges Material zu, und der Beitrag, welchen er selbst geliefert hatte, eine peinlich genaue Auseinandersetzung mit Eschenmayer über die in der Abhandlung über die Freiheit entwickelte Metaphysik (S. W. Abt., I. Bd. 8), mußte auf einen größeren Leserkreis geradezu abstoßend wirken. Schon im folgenden Jahre ging das Unternehmen ein. Die begonnene Sammlung der philosophischen Schriften bricht ab; die mit der Abhandlung über die Freiheit angekündigte Bearbeitung „des gesamten idealen Teils der Philosophie“ erscheint so wenig wie die „Weltalter“. Was Schelling hier verspricht, aber nicht zur Ausführung bringt, tritt mittlerweile in der „Logik“ seines Freundes Hegel in großartiger, die Zeitgenossen packender Weise hervor. Diese Leistung Hegels war das Pharsalus der Schellingschen Philosophie; die Suprematie in dem großen geistigen Wettkampfe ist ihm von da ab aus den Händen gerungen; untätig sieht er, der sonst so Streitbare, der steigenden Macht dieses Gegners zu; erst nach Hegels Tod erschöpft sich sein Groll in ohnmächtigen Protesten. Das einzige, was Schelling von dem Angekündigten wirklich bot, war die Abhandlung: „Über die Gottheiten von Samothrake“, welche 1815 als „Beilage“ zu den nicht mitveröffentlichten „Weltaltern“ erschien (S. W. I, 8). Diese Schrift, offenbar angeregt durch Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ (1810), ist insofern interessant, als sie die erste Spur jenes Irrlichtes enthält, welches Schelling und seine Anhänger später das „historische Philosophieren“ genannt haben, d. h. den Übergang von der Philosophie als rationaler Begriffswissenschaft zu antiquarischer Schatzgräberei in den Grüften der Vergangenheit. In wunderlicher Verkehrung des Goetheschen Wortes: „Alles Gescheidte ist schon einmal

gedacht worden, man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken", wirft sich Schelling auf die Tradition, um den Gott und seine Geschichte, welche den Hauptinhalt seiner jetzigen Lehre bildeten, als das Erbgut des urältesten Glaubens der Menschheit nachzuweisen: Ein Philosophieren, das sich historisch nennt und doch — in seiner unvermeidlichen Tendenz, die geschichtlichen Bildungen nicht rein aus sich selbst, sondern nach einem vorgefaßten Begriff zu verstehen, — das gerade Gegenteil aller wahren historischen Methode darstellt.

Schelling selbst sieht sich in wunderlicher Stellung zur Zeit. Mit den rückläufigsten Tendenzen der romantischen Schule, mit Mystik und Magie, mit Wünschelruten und Somnambulismus, mit Ahnungen aus dem Jenseits und Nachtseiten des Seelenlebens, hatte er sich tief eingelassen; anderseits waren doch der Protestant und der Forscher untilgbar in ihm, und gewisse Ausartungen, wie sie in Fr. Schlegel, Baader und Görres zutage traten, waren ihm gründlich zuwider. Noch hatte man ihn auswärts nicht vergessen. Von Tübingen wie von Jena kamen ehrenvolle Anfragen; er konnte sich nicht entschließen. Es scheint, daß dieselbe Unentschiedenheit, welche seine Arbeiten hemmte, es ihm auch unmöglich machte, sich zu neuer Wirksamkeit auf einem fremden Schauplatze aufzuraffen. Um doch einmal wieder andere Luft zu atmen, geht er im Herbst 1820 nach Erlangen; aus dem zur Erholung genommenen Urlaub werden sieben Jahre. Er fand dort, was ihm in München fehlte: einen Kreis von Männern, die er als seine Anhänger betrachten durfte und als deren Mittelpunkt er sich fühlte. Als Gast der Universität, von den Lehrern wie von den akademischen Bürgern mit Wärme aufgenommen, hielt er in den Jahren 1821—1823 eine Anzahl öffentlicher Vorlesungen, allerdings nur rhapsodisch. Unter den Themen erscheint zum ersten Male das Steckenpferd des späteren Schelling: „Die Philosophie der Mythologie". Er beabsichtigt sie im Druck herauszugeben und spielt hier das nämliche Spiel wie mit den „Weltaltern". Jahre hindurch werden sie als demnächst erscheinend angekündigt: 1826 stehen sie im Buchhändlerkatalog unter den erschienenen Schriften; aber nur einige Exemplare gelangten wirklich zur Ausgabe, und zehn Jahre später erfolgt eine neue Ankündigung und neues Ausbleiben. Von der unmittelbaren

Wirkung jener Erlanger Vorlesungen (S. W. II, 1) haben wir einige begeisterte Berichte, den wärmsten von Platen, welcher damals in Erlangen studierte und Schelling in einigen Sonetten feierte. Sicherlich war Schelling imstande, empfänglichen Gemütern starke Anregungen zu geben. Er war Meister einer würdevollen getragenen Form, wenn er sich gehörig Zeit zur Vorbereitung ließ; und obwohl er das Improvisieren auf dem Katheder tunlichst vermied, verstand er doch vortrefflich die Kunst, das ausgearbeitete Konzept im Vortrage so zu beleben, daß er den Eindruck kunstvoller freier Rede hervorbrachte. Und es herrscht in diesen späteren Erzeugnissen des Schellingschen Geistes eine Mischung von weltabgezogener Spekulation, symbolischem Tiefsinn und phantasievoller Bilderpracht, deren Reiz man wohl begreift in einer Zeit, die nach allen Richtungen in das volle Gegenteil der Verstandesklarheit des 18. Jahrhunderts umgeschlagen war. Aber diese Wirkungen hielten auf die Dauer nicht vor. Die Zuhörer wurden müde, immer nur in die geheimnisvollen Abgründe zu schauen, die Schelling vor ihnen auftat; sie fanden zuletzt, daß sie nicht nur dunkel, sondern auch leer seien. Die Tatsachen verschwanden aus Schellings Unterweisungen vor der Spekulation über Dinge, die man wohl denken, aber niemals erfahren und darum auch niemals beweisen kann. Im Eifer, immer nur das Höchste, Bedeutendste zu geben, vergißt er, daß es auch in der Wissenschaft einen goldenen Boden des Handwerks gibt, den man nicht ungestraft verläßt. Auf ihn wie auf keinen paßt der geistreiche Spott des Aristophanes auf den Mann im Wolkenkuckucksheim. Schon in Erlangen scheint Schelling unliebe Erfahrungen gemacht zu haben, die sich später in München und Berlin wiederholten und ihm das Dozieren verleideten. Er selbst schiebt es auf den Mangel einer eigentlich berufsmäßigen Verpflichtung, daß er die Vorlesungen in Erlangen so bald aufgab; aber das Gefühl, tatsächlich zu wirken und Schule zu machen, würde diesen Zwang wohl ersetzt haben, wenn es sich hätte einstellen können.

Indessen nahte sich die Zeit, da in der Tat die Lehrtätigkeit ihm wieder zur Berufspflicht werden sollte. Im Herbst 1826 war die von Landshut nach München verlegte Universität eröffnet worden; im nächsten Jahre wurde Schelling durch König Ludwig I.,

der schon als Kronprinz den Philosophen hochgeschätzt hatte, an dieselbe als Lehrer berufen, gleichzeitig zum Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates ernannt und von der Akademie der Wissenschaften zu ihrem Vorsitzenden gewählt. Die neue Stellung war so ehrenvoll und glänzend wie nur möglich; warm und entgegenkommend der Empfang, welcher dem neuen Lehrer an der Hochschule zuteil wurde. Wie schon in Erlangen, fanden sich in seinem Hörsaale nicht nur Studenten, sondern auch Kollegen und andere gereifte Männer aus verschiedenen Berufskreisen ein. Hier kam nun endlich in der Form von Vorlesungen das Ergebnis der letzten fünfzehn oder achtzehn Jahre stiller Arbeit zum Vorschein: das, was Schelling nun unter Philosophie verstand und sein System nannte. Er gab eine Einleitung „über die Natur der Philosophie der Wissenschaft“, die er schon in Erlangen vorgetragen hatte (S. W. Abt. I, Bd. 9), und eine „Geschichte der neueren Philosophie seit Descartes“ (S. W. Abt. I, Bd. 10); als Hauptteil des eigentlichen Systems erschienen die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung. Hier versucht Schelling zuerst, historisierend und polemisierend, das Verhältnis seiner jetzigen Philosophie zu der gesamten nachkantischen Spekulation und insbesondere zu der einflußreichsten und überzeugendsten Gestaltung, welche sie gewonnen hatte, zum System Hegels, näher zu bestimmen. Diese geschichtliche Darstellung, obwohl die Dinge durchaus nur unter dem Gesichtswinkel des Systems sehend, enthält vieles Geistreiche und Tiefgedachte. Es wird immer Interesse haben, einen Mann über die Entwicklung der deutschen Philosophie seit Kant sprechen zu hören, der in dieser Entwicklung selber eine so mächtig treibende Kraft gewesen. Die Naturphilosophie, das Werk seiner genialen Jugend, wird von ihm nicht als ungültig, aber auch nicht als unbedingt wahr bezeichnet. Sie bedürfe einer Ergänzung durch eine „positive“ Philosophie, eine Philosophie der höchsten Realität, eine Philosophie des Absoluten und der Gottheit, als des Grundes alles Seins; Gott müsse als lebendiges Subjekt und nicht, wie im früheren System, als bloßes Resultat des ganzen Prozesses in Natur und Geschichte begriffen werden. Dies gelte in verstärktem Maße von dem System Hegels, welchem er nur den Wert einer Karikatur seiner eigenen früheren Lehre

zugestehen will, einer Karikatur, welche in dem, was sie überhaupt eigenes habe, bloß eine Episode in der Geschichte der Philosophie darstelle. Der oft und mit Gehässigkeit, insbesondere in Briefen, gegen Hegel erhobene Vorwurf des Ideendiebstahls berührt peinlich; es ist, als wolle Schelling sich damit die Verstimmung über die unvergleichlich größeren Erfolge seines Jugendfreundes vom Herzen reden. Aber man darf nicht vergessen, daß in dieser so persönlich gefärbten Polemik gegen Hegel zwei Gedanken zum Vorschein kommen, die dessen Lehre im Mittelpunkte treffen. Schelling hat als erster gesehen, daß die treibende Kraft in Hegels System nicht die dialektische Selbstbewegung des Begriffs, sondern die Anschauung ist und daß das Sein, wie es im tiefsten Grunde nicht bloß logisch und rational ist, auch nicht ohne Rest in reine Begriffe aufgelöst werden könne. Dies waren zu offenkundige Mängel des Hegelschen Systems, als daß die Zeit nicht mit Aufmerksamkeit demjenigen hätte lauschen sollen, der sie zuerst aussprach. Aber das, was Schelling seine „positive“ Philosophie nannte und der Zeit als die Vollendung seiner eigenen Aufgabe, als die eigentliche und entscheidende Krisis der neuesten Philosophie, anzupreisen nicht müde ward, war völlig außerstande, die Lücken des Hegelschen Systems auszufüllen und dieser „hektisch abgezehrten Denkweise“, wie er sie nannte, frisches Lebensblut einzuflößen. Es ist wahr: die Zeit, müde der rein dialektischen Konstruktion und der idealistischen Verflüchtigung der Dinge in Gedanken, begann die Realität zu suchen, und sie fand den Rückweg zu ihr durch Schopenhauer und Feuerbach, wogegen die Realität, welche Schelling in seiner theogonischen Spekulation und seiner Potenzenlehre zu entwickeln sich bemühte, selbst nur wie der Schatten eines Traumes erschien. Über philosophische Spezialwissenschaften hat Schelling niemals gelesen; außer jener einführenden Darstellung der Geschichte der Philosophie beschränkt sich seine ganze Unterweisung auf die Philosophie der vorchristlichen und christlichen Religionen. Man sieht, dieser religiöse Gnostizismus hat ihn völlig in Beschlag genommen. Welch ein Kontrast zu Hegel, dessen Vorlesungen in Berlin sich über alle Teile des Systems gleichmäßig erstreckten und nach seinem frühen Tode in der Ausgabe der Gesamtwerke mächtig fortwirkten!

Die erste literarische Kundgebung von Schellings Urteil über Hegel erfolgte in den Jahren 1833 und 1834, also drei Jahre nach Hegels Tode (1831). Viktor Cousin, der Neubegründer philosophischer Studien in Frankreich, welcher Schelling schon im Jahre 1818 in München aufgesucht, längere Zeit mit ihm verkehrt hatte und von da ab im Briefwechsel mit ihm stand, veröffentlichte 1833 mit der zweiten Auflage seiner „Fragments philosophiques" eine Vorrede, in welcher er sich über sein allgemeines Verhältnis zur deutschen Philosophie näher aussprach. Cousin sah Schelling und Hegel als die beiden Häupter der deutschen Philosophie an, die er zugleich als die wahre erklärte, ihre Lehren als sich wechselseitig ergänzend und in unauflöslicher Beziehung zueinander — ein Urteil, das dadurch nicht unrichtiger wurde, daß Cousin diese deutschen Verhältnisse bereits aus einer gewissen Vogelperspektive sah. Er wünschte eine Besprechung seiner Arbeit durch Schelling, ein Wunsch, dem sich dieser nicht entziehen konnte und den er gerne auch benutzte, um mit dem französischen Freunde zugleich auch das deutsche Publikum über die wahre Bedeutung Hegels aufzuklären. Schelling veranlaßte die Übersetzung des französischen Essais ins Deutsche durch einen Schüler, Dr. Hubert Beckers (damals Professor am Lyzeum zu Dillingen, später Professor an der Universität München), und schrieb eine beurteilende Vorrede dazu, welche im wesentlichen die Quintessenz seiner Kathederpolemik enthielt. Seit den „Gottheiten von Samothrake", also seit 20 Jahren, das erste, was Schelling wieder veröffentlichte.

Aber er selbst scheint gefühlt zu haben, daß mit einigen satirischen Redensarten einem so mächtigen Gegner wie der Hegelschen Philosophie nicht beizukommen war, und so werden nun die Äußerungen wieder häufiger, welche eine größere Publikation als unmittelbar bevorstehend ankündigen. Sie kam so wenig wie früher. Es gibt nur eine Erklärung für dieses endlose Zögern. Schelling hatte den Glauben an sich verloren; er fürchtete sich, die positive Philosophie, das Schmerzenskind vieler einsamer Jahre, der literarischen Kritik und den schonungslosen Angriffen der Hegelianer preiszugeben, die er durch seine Polemik schwer gereizt hatte. Aber mit jedem Jahre wurde seine Stellung schwieriger, der Boden steiniger, auf dem seine „Philosophie der Offen-

barung“ Wurzel schlagen sollte. Bald nach jener literarischen Erklärung gegen Hegel erschien Strauß' „Leben Jesu“; Feuerbachs „Wesen des Christentums“ stand schon im Hintergrunde. Auf der anderen Seite stieg im bayerischen Staate und an der Universität München die Hochflut des Klerikalismus immer höher. Nachdrücklichst wurde der exklusiv katholische Charakter der Hochschule betont, die freisinnigen und protestantischen Elemente aus der Lehrerschaft ausgemerzt, die freie Studienordnung, an deren Zustandekommen Schelling einst wesentlich mitbeteiligt gewesen, beseitigt. Zwar ist es bezeichnend für die Stellung, die Schelling zum Kirchentum einnahm, daß er, wie der gesinnungsverwandte Schubert, so lange unbehelligt blieb, ja sogar vom König im Jahre 1835 mit der philosophischen Unterweisung des Kronprinzen, des späteren Königs Max II., betraut wurde, welcher lebenslang warmer Anhänger des Philosophen blieb und später das von ihm in München errichtete Denkmal mit dem Prädikate „des Großen“ schmückte. Aber auf die Dauer konnte sich selbst Schelling nicht den Angriffen der unter dem Ministerium Abel immer üppiger wuchernden katholischen Reaktion entziehen. War doch selbst ein Mann wie Baader der ultramontanen Richtung nicht katholisch, d. h. nicht päpstlich genug. Ihn und Schelling dachte man hauptsächlich zu treffen, als ein Ministerialreskript verordnete, daß Vorträge über Religionsphilosophie an der Universität künftig nur noch katholischen Priestern gestattet sein sollten.

Während diese Vorgänge Schellings Lage in München trotz der persönlichen Gunst des Königs immer unbehaglicher machten, hatte man von Berlin aus ein sehnsüchtiges Auge auf ihn geworfen. Eine ansehnliche Partei, an ihrer Spitze der Kronprinz, nachmals König Friedrich Wilhelm IV., wünschte Schelling in Berlin zu haben, nicht bloß als Nachfolger Hegels, sondern „zur Bekämpfung, ja Vernichtung der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“. Diese briefliche Äußerung Friedrich Wilhelms IV. an Bunsen muß man im Auge behalten, um überhaupt zu verstehen, was man eigentlich von Schelling wollte. Denn auch Hegel hatte doch in der Religionsphilosophie eine begriffliche Konstruktion des christlichen Dogmas gegeben, und sein Standpunkt hatte sich fruchtbar erwiesen, wie die große Zahl protestantischer Theologen zeigte, die sich an ihn anschloß. Aber schon hatten die

Gedanken Hegels bei einigen seiner Anhänger jene radikalere Wendung genommen, welche die Zionswächter allerorten mit Entsetzen erfüllte und auf Hegels Haupt selbst den Heiligenschein einer eminent staats- und kirchenerhaltenden Kraft erblassen ließ. Schellings Philosophie in ihrer letzten Entwicklung schien als Ergebnis der tiefgehendsten Spekulation statt des Pantheismus den Theismus, statt der in Auflösung geratenen Religionsphilosophie Hegels die endgültige Versöhnung des christlichen Dogmas mit der Wissenschaft und dem Zeitbewußtsein zu bieten. Für den geistreichen, katholisierenden Romantiker und Reaktionär auf dem Hohenzollernthrone war Schelling der rechte Mann. Nachdem das erste, von Friedrich Wilhelm noch als Kronprinz vertretene Berufungsprojekt am Widerstande des Freiherrn v. Altenstein gescheitert war, beginnen alsbald nach dem Regierungsantritte des Königs die Verhandlungen aufs neue. Schelling war zwar mittlerweile 65 Jahre alt geworden, aber wenn er noch irgendwelches Mark in seinen Knochen übrig hatte, so mußte er annehmen. Fünfundzwanzig Jahre lang hatte er in schweigendem Groll der wachsenden Verbreitung einer Philosophie zugesehen, deren Wahrheit nach seiner eigenen Erklärung von ihm selber stammte und deren Eigenes die Zeit ihre besten Kräfte an die Ausbildung eines toten Schematismus vergeuden ließ. Wenn Schelling nun gerufen wurde an die Stätte, von wo „die Schule des leeren Begriffs“ ausgegangen war, „nicht wie ein gewöhnlicher Professor, sondern als der von Gott erwählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph“, wie es in Bunsens Berufungsschreiben hieß, so wäre die Ablehnung gleichbedeutend mit Insolvenz gewesen. Aber man sieht deutlich, wie schwer es ihm auch jetzt wurde; wie nur das Gefühl des Nichtanderskönnens ihn vorwärts trieb. Zunächst dachte er selbst, sich von Bayern, mit dem er eng verwachsen war und dem er sich dankbar verpflichtet fühlte, nicht endgültig abzulösen. Er meinte oder gab sich wenigstens den Anschein zu meinen, daß es keiner dauernden Lehrwirksamkeit in Berlin bedürfe, um das von ihm Erwartete zu leisten, daß der ratlos gewordenen Zeit die bloße Andeutung eines möglichen Ausweges genügen werde.

Im Herbst 1841 geht er zunächst nur mit Urlaub und in provisorischer Eigenschaft nach Berlin, wo er mit der größten

Spannung erwartet wird. Die Antrittsvorlesung (15. November 1841) war ein Ereignis; das größte Auditorium der Universität war viel zu klein, um die Zuströmenden zu fassen. Schelling verhieß das Größte: „eine das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtige Grenze erweiternde Philosophie“, „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft“. Rhetorisch wie immer vortrefflich, versteht er es in wunderbarer Weise, den Moment ins Historische zu erheben, und überzeugt solange, bis man sich auf die Jahreszahl und den Inhalt der rettenden Philosophie Schellings besinnt. Da erkennt man, daß das, was Schelling wollte und das, was er konnte, ganz getrennte Dinge sind. Indessen schienen die ersten Erfolge die von ihm und dem König gehegten Erwartungen zu erfüllen: er sollte dauernd für Preußen gewonnen werden. Am 9. Oktober 1842 erhielt Schelling in ehrenvollster Weise die Entlassung aus dem bayerischen Staatsdienst und trat mit dem Range eines Geheimrates, den er in Bayern gehabt, in den preußischen. Er war, wie von 1827 an in München, Mitglied der Akademie und hatte als solcher das Recht, Vorlesungen an der Universität zu halten, dessen Ausübung natürlich der dringende Wunsch der Regierung war.

Er las in Berlin wie in München Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (S. W. Abt. II., Bd. 2, 3, 4) mit Unterbrechungen bis zum Frühjahre 1846. Von da ab betrat er das Katheder nicht mehr und ließ sich nur noch gelegentlich vernehmen. Die Teilnahme sank rapid; aber wie es scheint, war es nicht die Verstimmung über diesen Umstand allein, die ihn vom Katheder trieb; vielmehr die Beobachtung, daß das ängstlich vor profaner Kritik gehütete Geheimnis seiner positiven Philosophie in öffentlichen Vorlesungen nicht gewahrt bleiben könne. Es war begreiflich, daß durch die unter so ungewöhnlichen Umständen erfolgte Berufung Schellings und die volltönenden Ankündigungen seiner Antrittsrede, welche er im Druck erscheinen ließ, die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade beschäftigt und überall lebhafte Begierde nach genaueren Aufschlüssen über Schellings jetzige Lehre erregt wurde. Und da Schelling nicht zur Veröffentlichung zu bringen war, so besorgten das nun andere für ihn. Zwar hatte er sich schon in Erlangen und München das Nachschreiben verbeten; jetzt aber erschienen dennoch schon

nach den ersten Semestern auf Grund von Kollegienheften verfaßte, darstellende und polemische Schriften über ihn. Die wichtigste und ausführlichste von seinem alten Widersacher, dem Rationalisten Paulus, ausgehend. Dieser veröffentlichte 1843 eine wörtliche Nachschrift von Schellings Vorlesung über Philosophie der Offenbarung aus dem Winter 1841/42 mit Einleitung und Kommentar von durchaus ironisch-polemisierender Tendenz. Schelling erkannte die Authentizität des Mitgeteilten an, indem er gegen Paulus wegen Nachdrucks klagbar wurde. Der Prozeß machte großes Aufsehen; die öffentliche Meinung war geteilt und obwohl die dolose Absicht bei Paulus unverkennbar war, vermochte das Gericht die Merkmale des Nachdruckes nicht für gegeben zu erachten und sprach die Freigebung des konfiszierten Buches aus. Schelling hatte den entgegengesetzten Ausgang mit Bestimmtheit erwartet und zog sich nun, „da er keinen Schutz und keine Genugtuung gefunden", völlig zurück. Er verzichtet auf den öffentlichen Vortrag seiner Lehre; er verzichtet aber auch auf die Herausgabe seines Lebenswerkes und mit ihr auf das einzige Mittel, um im großen zu wirken und seine Ideen unbeschadet seines Autorrechtes zu verbreiten. Sein endloses Zögern hatte einen neuen Vorwand gefunden: die selbständige Ausführung der negativen Philosophie als Grundlage der positiven, welche zwar nach seinen eigenen Erklärungen schon in seinem früheren System und in Hegels Logik vorlag, aber nun mit spezieller Rücksicht auf die positive Philosophie systematisch neubearbeitet werden sollte. Diese Aufgabe beschäftigte den Greis in den letzten Jahren seines Lebens; Bruchstücke dieser Arbeit sind von ihm in den Sitzungen der Berliner Akademie vorgetragen worden (S. W. Abt. II., Bd. 1.). Zu einem Abschlusse und einer vollendeten Niederschrift seiner Prinzipienlehre ist es jedoch nicht mehr gekommen. Vor dem dröhnenden Gange der Revolution und der folgenden Ereignisse hatte er sich in sein Innerstes zurückgezogen. Was die Revolution wollte, erschreckte ihn; was die Restauration zurückbrachte, konnte ihn nicht erfreuen. Mit unablässig sorgender Mühe baut der alte Mann an einem Heiligtum der Zukunft, einer Philosophie, die Christentum, und einem Christentum, das Philosophie sein sollte. Es ist nie eingeweiht worden. Zuletzt nahm ihm der Tod das Werkzeug leise aus der

Hand. Im Winter 1853/54 begannen die Kräfte zu sinken; im Bade Ragaz, wo er Heilung suchte, ist er am 20. August 1854 gestorben.

Sein königlicher Schüler, Maximilian II. von Bayern, hat an der Stätte von Schellings Tod ein Denkmal errichtet, inmitten der Münchener Prachtbauten Schellings Erzbild neben dem Fraunhofers aufstellen und seine Büste in die Walhalla aufnehmen lassen. In München wie in Berlin, Stuttgart und Wien führen Straßen seinen Namen.

Schelling war von mittlerer Größe und gedrungener Gestalt; sein blaues Auge hatte, wenn er vortrug oder erregt war, eine Schönheit und Kraft des Blickes, der sich niemand entziehen konnte. Er hatte das schwerflüssige Wesen des Süddeutschen, das oft mit einem starken Selbstgefühl verbunden ist, aber einer gewissen Gunst der Umstände und des Entgegenkommens bedarf, um sich zu geben und aufzuschließen, im entgegengesetzten Falle nur die Wahl zwischen völligem Verstummen oder äußerster Grobheit hat. Wo er sich gibt, gibt er viel; für jede Anregung verwandter Art empfänglich, streut er sie selbst mit vollen Händen aus; erst später beginnt er, nach außen hin abgeschlossen, mit kleinlichem Mißtrauen seine Schätze zu hüten. Diesem Leben, das glänzend begann und glänzend endete, fehlt gleichwohl eine innere Tragik nicht, die Tragik, mit dem, was es selbst als seine reifste Frucht hervorbrachte, zu spät gekommen zu sein. Aus Schellings Nachlasse traten endlich die Vorlesungen über Religionsphilosophie, in welche ihm die positive Philosophie aufgegangen war, in authentischer Form ans Licht: von einer Wirkung derselben weiß niemand zu berichten. Die Gegensätze, welche Schelling zu vermitteln geglaubt hatte, stehen sich heute schroffer gegenüber als je; die „positive“ Philosophie ist weder dem Glauben noch der Wissenschaft positiv genug.

18

Altes und Neues über Schopenhauer

(1900)

Als Schopenhauer am 21. September 1860 zu Frankfurt starb, hatte der Zweiundsiebzigjährige kaum die ersten Anzeichen dafür empfangen, daß seine Weltanschauung über den engsten Kreis

einiger Schüler und persönlichen Freunde hinaus sich wirksam erweise. Zwei Auflagen seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ waren Makulatur geworden; vierzig Jahre hatte es gedauert, bis der Zeitpunkt zu einer von der literarischen Nachfrage geforderten Neuauflage des Hauptwerkes eintrat, und daß alle seine Schriften in zweiter Auflage herauskamen, hat er selbst nicht mehr erlebt. Und doch sind die Worte in Erfüllung gegangen, mit welchen ihn einst Ottilie v. Goethe als den Philosophen des 19. Jahrhunderts begrüßt hatte. Heute, am Ausgang des Jahrhunderts, finden wir seinen Namen unter den unbestrittenen Größen der deutschen Philosophie; außer Kant ist niemand, der ihm an literarischer Verbreitung und weitreichender Schätzung den Rang streitig machen könnte. Nicht nur die oft und oft nach seinem Tode sich wiederholenden Ausgaben seiner Gesamtwerke und einzelner Schriften, nicht nur die massenhaft anschwellende Literatur über ihn beweisen dies; als dreißig Jahre nach seinem Tode das buchhändlerische Privilegium seiner Werke erlischt, kann es mit glänzendem Erfolge gewagt werden, nicht nur den Stoff der bisherigen Gesamtausgabe, sondern noch fünf weitere Bände nachgelassener Schriften und Briefe in einer billigen, aber zugleich mustergültigen Volksausgabe den weitesten Leserkreisen darzubieten. Über den letzten Willen des Denkers selbst hinweg, welcher ausdrücklich nur die von ihm selbst veröffentlichten Schriften als sein geistiges Vermächtnis an die Welt bezeichnet hatte, greift der Eifer seiner Anhänger und Leser nach jeder Zeile, die er geschrieben, wie es längst mit Kant und Goethe üblich geworden. Ich weiß nicht, ob man sich solchen Reichtums und der Aussicht auf weitere Vermehrung desselben nach den in Berlin verwahrten Manuskripten freuen soll. Schopenhauer wütet gegen die Philosophieprofessoren, „die immerfort ihre eigenen Bücher ausschreiben“, und verlangt, daß man jede Zeile von ihm gelesen haben müsse. Aber schon die „Parerga und Paralipomena“ strotzen von Wiederholungen früher gesagter Dinge, und was der ganze Nachlaß zur wirklichen Bereicherung unseres Bildes von seinem Denken beiträgt, wird kaum hoch angeschlagen werden dürfen. Der Grund ist für jeden Kenner Schopenhauers einleuchtend. Wie er aus seiner Philosophie den Entwicklungsgedanken sorgfältig zu bannen bemüht war, so hat

er auch selbst keine Entwicklung gehabt. Mag er auch in späteren Jahren, bedrängt von zweifelnden Fragen seiner Anhänger, manches gemildert haben und mag insbesondere ein stärkeres Hervorheben der realistischen Elemente des Systems sich erkennen lassen: den Versuch einer wirklichen Umgestaltung treffen wir nirgends, und in allen wesentlichen Zügen ist seine Weltanschauung fertig in dem Augenblicke, da die Niederschrift des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ beendet ist.

Aber gleichviel: als Symptom einer gänzlich geänderten Stimmung und wachsenden Interesses der lesenden Welt ist die Tatsache immerhin bemerkenswert. Und als eine Art philosophischer Kanonisierung des lange Verkannten mag man es ansehen, daß Kuno Fischer ihm als der letzten großen Gestalt des deutschen Idealismus den Schlußband seiner Geschichte der neueren Philosophie gewidmet hat und daß soeben in dem Sammelwerke: „Klassiker der Philosophie“ von Johannes Volkelt eine neue, höchst sorgfältige und eingehende Darstellung seiner Persönlichkeit, seiner Lehre und seines Glaubens erschienen ist. Fünfzig Jahre sind vergangen, seit Schopenhauer zum erstenmal im Zusammenhange dargestellt wurde von Eduard v. Hartmann im letzten Bande seiner „Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant“. Hier feiert die Reproduktion des Systems, die eindringendste Analyse der feinsten Verflechtungen des Gedankens, die objektivste und unparteiischste Würdigung aller Absichten des Denkers und aller wirklichen Einsichten, die er gewährt, den Triumph ihrer Vollendung. Ich will die Geduld der Leser nicht dadurch ermüden, daß ich Vorzüge und Eigenart der genannten ausgezeichneten Arbeiten im einzelnen gegeneinander abwäge.

Indem ich jeden, der eine Anleitung zum Studium Schopenhauers sucht, auf diese so getreuen Führer verweise, möchte ich selbst an diesen bedeutungsvollen Abschluß der bisherigen Schopenhauerforschung einige Betrachtungen knüpfen.

Oft und oft hat man der deutschen Nation aus ihrer langen Vernachlässigung dieses eigenartigen Denkers einen schweren Vorwurf gemacht oder die späte Entdeckung Schopenhauers ganz rätselhaft gefunden. Über die von Schopenhauer und seinen Anhängern bis zum Überdruß wiederholte Behauptung,

nur der Neid der deutschen Philosophieprofessoren und ihre Abhängigkeit von der Staatstheologie seien die Schuldigen, wird man heute wohl hinweggehen dürfen. Mit demselben Rechte könnte man sagen, Schopenhauer habe jahrelang nichts zur Verbreitung seiner Lehren getan; habe die venia docendi an der Berliner Universität nicht benutzt, weil es ihm nicht gleich im ersten Semester gelungen war, Hegel aus dem Felde zu schlagen. Und der Zwang der Staatstheologie! Hat sie denn „Das Leben Jesu“ von Strauß, hat sie denn Feuerbachs „Wesen des Christentums“ hindern können, alsbald nach Erscheinen Ereignisse für ganz Deutschland zu werden? Die Ursache muß tiefer liegen. Man denke an die philosophische Signatur der Zeit, in welcher Schopenhauer zu schreiben begann. Allzusehr ist man heute, nicht am wenigsten durch Schopenhauers eigene Tiraden daran gewöhnt, die Zeit zwischen Kants Abgang und dem Aufgehen von Schopenhauers Ruhmesstern als eine solche zu betrachten, in welcher in Deutschland nur leeres Stroh gedroschen wurde.

Insbesondere Hegel ist ja von Schopenhauer nie anders denn als ein unverschämter Windbeutel und Scharlatan behandelt worden. Wer aber seine Wertbegriffe nicht von einigen flüchtigen Stichproben der „Wissenschaft der Logik“ gewonnen hat, die dem heutigen in ganz anderer Schule erzogenen Geschlecht als das reine Abrakadabra erscheinen müssen, sondern wer sich die Mühe genommen hat, einmal Hegels Berliner Vorlesungen über Kunst und Religionsphilosophie, über Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte zu lesen; wer die unermeßliche Fülle von Anregungen sich vergegenwärtigt, die von da aus auf das deutsche Geistesleben überging, auf allen Gebieten die Engherzigkeit des 18. Jahrhunderts durch eine vertiefte geschichtliche Auffassung überwindend; wer sich gegenwärtig hält, daß eine lange Reihe unserer besten Männer, unbestrittene Führer der Nation, daß Feuerbach und Strauß, Fr. Vischer und E. Zeller, Ruge und Rosenkranz im Gedankenkreise Hegels wurzelten; wer sich bewußt ist, mit welchem Ernste sich die Nation unter der Doppelführung des Liberalismus und der historischen Rechtsschule an den Aufbau des völlig zerbrochenen politischen Lebens und die Gewinnung neuer Begriffe von Staat und Gesellschaft machte, — der wird einigermaßen begreiflich finden, daß die

führenden Kreise der Nation zunächst für Schopenhauer wenig übrig hatten. Gewiß: von hier aus erklärt sich auch Ton und Haltung der ersten wissenschaftlichen Referate über Schopenhauers Philosophie.

Was den meisten älteren Beurteilern Schopenhauers besonders aufgefallen ist und als Hauptargument gegen ihn hervorgekehrt zu werden pflegte, sind die Widersprüche und logischen Risse, die sich in diesem System finden. Sie liegen nicht für jeden Leser zutage. Blendende und eindrucksvoll vorgetragene Stimmungsbilder verdecken sie zumeist. Das einheitliche Prinzip der Welt, dessen Wesen dem ganzen ungeheuren Treiben sein vernunftloses Gepräge gibt; das rollende Rad des Lebens, das sich dreht ohne Rast und Ruh, keinem Ziele zu; die Nichtigkeit all der zahllosen Individuen und Ereignisse, in denen das ewig Gleiche immer neue Formen annimmt, die doch alle schon einmal da waren und einmal wieder kommen werden — ein Schattenspiel von Figuren und Gestalten, an denen nichts wirklich und nichts bleibend ist als der Schmerz; der beseligende Traum der Kunst und des Künstlers, der uns dieses Treiben auf seinen reinsten Gehalt bringt, ohne die ätzende Würze des Schmerzes, der uns Handelnde und Leidende ausschaltet und nur als Zuschauer übrig läßt; die weiche Hand des Mitleids, die dem Mühseligen die Last abnimmt und sich vom raschen Tun zurückhält, um das Leiden nicht noch zu vermehren; die trotzige Resignation, welche den ewigen Traum der Menschheit, die Sehnsucht nach Glück, endlich abgestreift hat und nur noch eines will, nämlich den Menschen von sich selbst befreien: Das alles sind Grundgedanken der Schopenhauerschen Philosophie, die einem nachdenklichen und ernst gestimmten Gemüte wohl einleuchten müssen und in denen wie in einem Brennglase alles gesammelt erscheint, was die Erfahrung der Jahrhunderte an menschlicher Bitternis angesammelt hat. Aber Schopenhauer hat sich nicht damit begnügt, lediglich als Dichter eine commedia umana zu geben, er will nicht nur schildern, sondern philosophieren, das heißt, die Wirklichkeit in einem geordneten System von Begriffen darstellen. Hier aber erhebt sich alsbald die Forderung der Widerspruchslosigkeit, der Möglichkeit, die Begriffe, welche ein solches System nebeneinander stellt, auch wirklich zusammendenken zu können — und diese

Forderung ist bei Schopenhauer übel genug erfüllt; ja man kann sagen, es gibt wenige unter den großen Systemen der Philosophie, in denen so harte Widersprüche so unvermittelt nebeneinander liegen.

Schopenhauer ist strenger Phänomenalist im Sinne des Kantschen Idealismus, den er für eine der größten Entdeckungen der Philosophie aller Zeiten hält, ja, den er noch übertrumpfen und völlig zu Ende denken will. Die ganze in Raum und Zeit und aller mannigfaltigen Verknüpfung des Geschehens vor uns ausgebreitete Welt der sinnlichen Erfahrung ist nichts als eine Phantasmagorie unserer Organisation, ein Erzeugnis unseres Intellekts. Was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, hat gar keine Beziehung zur Realität. In Wirklichkeit ist die Welt etwas ganz anderes, als sie zu sein scheint: ein streng einheitliches, unveränderliches, keiner Entwicklung fähiges, vernunftloses Wesen, dessen Spur wir nirgends draußen in der Welt, durch kein Mikroskop und keine Wage, sondern nur in unserem tiefsten Innern finden können, wenn wir uns, von allen sinnlichen Eindrücken absehend, auf uns selbst besinnen, und Schopenhauer nennt diesen Wesenskern der Welt „Wille". Aber woher nun der sinnliche Schein der Vielheit und Mannigfaltigkeit, der das ausmacht, was für die gewöhnliche Betrachtung Welt und Natur heißt? Schopenhauer antwortet: „Daher, daß der alleinige Wille aus seiner Einsamkeit mit sich selbst heraustritt und sich in eine Vielheit von Wesen auseinanderlegt."

Eine Vielheit von Wesen? — fragen wir verwundert. Hat Schopenhauer uns nicht eben gesagt, alle Vielheit sei nur täuschender Schein, der Schleier der Maja, der das wahre Wesen der Dinge, die Einheit alles Seins, verhüllt; der Schein einer solchen Vielheit entstehe nur im Intellekt? Hier hören wir nun, der Intellekt entstehe, weil der Wille sich vervielfältigt, weil diese seine Geschöpfe, je höher, desto komplizierter werden und schließlich des Denkens, dieser feinsten Mechanik zu ihrem Bestande nicht mehr entbehren können. Aber ist denn diese Vielheit wirklich? Ist sie nicht vielmehr nur ein Werk jenes selben Intellekts, der nun nötig sein soll, um sie zu erhalten? Und noch einmal wiederholt sich diese Kreisbewegung des Gedankens im System. Den Intellekt nennt er Erzeugnis, „Funktion" des Gehirns, sagt Schopen-

hauer; Intellekt und Gehirn, so hören wir von ihm, sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen, das einemal von innen, das anderemal von außen. Das ist eine Behauptung, die im Munde des modernen Monisten und Entwicklungsphilosophen einen guten Sinn hat; denn für ihn hat ja die Natur, die materielle Welt, zu der das Gehirn gehört, Realität, und indem er von dieser objektiven Realität des natürlichen, sinnlich wahrnehmbaren Seins die subjektive Realität des Innenlebens unterscheidet, bezieht er zugleich beide aufeinander. Anders jedoch bei Schopenhauer. Bei ihm wird diese Behauptung zum härtesten aller Widersprüche. Denn das Gehirn, so wenig als ein anderes Stück Natur, ist ja nichts Wirkliches. Es ist nur Schein, Phantasmagorie unserer sinnlichen Organisation. Diese selbst aber ist mit unserem Gehirn identisch, unser Gehirn aber mit dem Intellekt. Also erzeugt das Gehirn den Intellekt, der Intellekt das Gehirn, und schließlich ist beides nur Schein. Noch undurchdringlicher wird das Gestrüpp dieser Schwierigkeiten, wenn man das vorhin schon gestreifte Problem der Vielheit mit hinzunimmt. Sind die Individuen real oder sind sie es nicht? Nach den klaren Grundanschauungen Schopenhauers sind sie es nicht; denn in die Sphäre der wahren Wirklichkeit, in den einheitlichen Weltwillen reicht keine Vielheit hinein. Wenn sie es nicht sind, so kann ein Vorgang, der sich in ihnen vollzieht, z. B. der Vorgang der Verneinung des Willens, für die Realität so wenig Bedeutung haben, wie irgend ein Traum zu den wirklichen Lebensereignissen eines Menschen gehört. Will man aber, wie Schopenhauer inkonsequent genug an anderen Stellen sagt, annehmen, daß die Individualität reale Bedeutung habe, daß in jedem menschlichen Individuum insbesondere der Wille in seiner ungeteilten Einheit enthalten sei, so stellt uns diese Philosophie vor neue Rätsel. Denn wenn alles, was wir Welt im gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen, nichts Anderes ist als Manifestation des Willens zum Dasein, wenn dieser Wille ein einheitliches Wesen ist und in jedem Individuum ganz vorhanden und wenn er im Menschen auf dem großen Wege der Entsagung sich selbst aufzuheben vermag, so muß der Augenblick, in welchem diese Entsagung, diese Selbstverneinung zum erstenmal rein gelingt, auch der letzte Augenblick sein. Dieser

Augenblick müßte längst gewesen sein, denn Entsagende, heilige Weltüberwinder hat es nach Schopenhauers eigener Erklärung in allen Jahrhunderten gegeben; aber immer noch wartet die Welt auf den Erlöser, immer aufs neue drängt sich der Wille durch tausend und tausend Pforten ins Dasein; immer aufs neue wälzen die Edlen, die Entsagenden den ungeheuren Felsen der Lebenslust dem Punkte entgegen, wo er endlich einmal tot liegen bleiben sollte, und immer wieder entgleitet er den müde gewordenen Händen, um den verderblichen Weg nach dem Abgrund aufs neue zu suchen. Wir stehen vor unvereinbaren Dingen. Entweder Schopenhauers Begriff vom Willen als Weltwesen oder seine Lehre von der Individuation oder die Vorstellung von der Erlösung, der eigentliche Schlußpunkt des Systems, das letzte Wort seiner Ethik, muß preisgegeben werden.

Auch sonst zeigt das System ein Doppelantlitz. Wäre der Intellekt, wäre das Logische in der Welt nichts weiter als Gehirnprodukt, ein spät errungenes Mittel im Kampfe der organischen Geschöpfe um Leben und besseres Leben — wie gelänge dem blinden, vernunftlosen Willen der Aufbau jener Wunderwelt, die er zwischen die Einheit des Grundwillens und das Reich des sinnlichen Scheines in die Mitte stellt, welche er mit Plato das Reich der Ideen nennt, d. h. die vorbildlichen Typen dessen, was in der Welt der Erscheinung tausendfach auseinander gezerrt, als schlechte, fabrikmäßige Nachahmung erscheint, während es vom Künstler, vom genialen Menschen, in seiner reinen Schönheit geschaut und auch dem blöden Blick des Durchschnittsmenschen offenbar wird?

Und wäre der Intellekt wirklich nur Diener, gefügiges Werkzeug in der Hand des allgewaltigen Willens, wie könnte er unversehens zum Herrn über ihn emporwachsen? Denn, so wenig Schopenhauer es zugeben will, von ihm allein kann doch schließlich die Erlösung kommen. Der Wille ist ja absolut vernunftlos, blind; er kann keine Erfahrung machen. Ewig liefe er im Feuerkreise seiner eigenen Qual, wenn nicht der Intellekt ihm die Hand reichte. So zeigen die letzten Ausblicke des Systems ein völlig geändertes Bild. Die größten Menschen sind nicht die gewaltigst Wollenden, sondern Naturen ganz anderen Gepräges, in denen der stürmische Willensdrang der Seligkeit interesselosen

Beschauens, ruhiger Betrachtung weicht. Bliebe der Wille sich selber treu, so könnte es weder den genialen, noch den sittlichen Menschen geben.

Nur einige der allerstärksten und schreiendsten logischen Dissonanzen, die uns in Schopenhauers Philosophie entgegentreten, sind hiermit hervorgehoben. Sie reichen aber hin, um bei demjenigen, der Schopenhauers Schriften in ernsterer Absicht zur Hand nimmt, ein gründliches Mißbehagen zu erzeugen und uns wieder einmal den Geschmack an aller konstruierenden Metaphysik zu verleiden. So reich Schopenhauers Schriften im einzelnen an feiner Beobachtung und Lebenserfahrung sein mögen: die Architektonik des Systems verrät es unverkennbar, daß sie ein Produkt der Zeit des spekulativen Idealismus ist, in welcher der metaphysische Bautrieb seine Orgien gefeiert hat. Ist es doch nicht schwer, die rein aprioristischen Grundlagen mancher der tiefgreifendsten Bestimmungen aufzuzeigen! Aber freilich: der populären Würdigung Schopenhauers tut das keinen Eintrag. Im Gegenteil. Diejenigen, welche strenge logische Geschlossenheit bei einem Philosophen zu würdigen wissen, sind verhältnismäßig wenige. Und gar in einer Zeit, deren logisches Gewissen so schlaff und weit geworden, wie die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts! Für dieses geistige Chaos ist Schopenhauer der rechte Mann. Ein Schmeichler stiller, verschämter Neigungen; seine Philosophie eine Antidosis gegen so manche Härten und Kanten; gegenüber der Überwucherung des Spezialistentums die scheinbar so schön gerundete Form eines Systems, das sich als einen Mikrokosmos alles Wissens gibt und von vielen Seiten her zugänglich ist; gegen die Nüchternheit der Kraft- und Stofflehre der Traumidealismus der Welt als Vorstellung und der ganze Einschlag indischer und platonischer Phantastik und doch zugleich das ungeheure Zugeständnis an die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung von dem irrationalen Wesen der Welt; gegen die prosaische Geschäftigkeit des modernen Lebens die ins Maßlose gesteigerte Lehre von der metaphysischen Bedeutsamkeit der Kunst und dem Künstler als Offenbarungsmenschen, woran sich moderne Künstlereitelkeit und der Sport ästhetisierenden Nichtstuns gleichmäßig berauschen; gegen die furchtbare Herbheit des Daseinskampfes die weichliche Mitleidsethik und die

Anweisung, den Willen und das Leben zu verneinen, statt es zu läutern, zu klären, zu gestalten: willkommene Bundesgenossen jenes schwächlichen und verschwommenen Humanitätsdusels, durch welchen wir unser Gewissen in allen Fragen durchgreifender, wahrhaft helfender und fördernder Reform zu betäuben oder zu betrügen suchen. Und dazu jene Klänge aus der indischen Gedankenwelt, die Schopenhauer für die Philosophie entdeckt hat! Wie vertraut erscheinen sie einer Zeit, in welcher durch die Verbreitung und Vertiefung der orientalischen Studien so vieles aus jenen östlichen Literaturen Gemeingut der Gebildeten geworden ist und die Vedantalehre und der Buddhismus — infolge populärer Darstellungen und Übersetzungen ihrer kanonischen Bücher — fast schon den Wettbewerb mit den Heilslehren des Christentums wagen dürfen. Ja, dieses selbst — wie verlockend nimmt es sich in Schopenhauers Berufung auf den zugleich asketisch herben und ethisch milden Geist des Urchristentums aus in einer Zeit, die so feige ist, daß sie sich vor ihrer eigenen Aufklärung fürchtet, und so hochmütig, daß sie die ungemilderte Härte des Dogmas nicht mehr erträgt. Und wenn die dichterischen Verkündiger des Weltschmerzes in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, ein Byron und Leopardi, ein Heine und Lenau, so gut wie nichts dazu beitragen konnten, um Schopenhauer den Zeitgenossen näher zu bringen, so ist diesem dafür ein unvergleichlich mächtigerer Helfer in Richard Wagner erstanden. Denn seine Nibelungentrilogie ist schließlich nichts Anderes als Schopenhauers Leidens- und Erlösungslehre vom Weltwillen, an einer mythischen Götter- und Heroenwelt in dramatische Bilder übersetzt und umgeben von dem Gluthauch einer Musik, in deren Schicksalen sich das Schicksal des Philosophen Schopenhauer wiederholte: als ein fremdartig Ungeheures verkannt, ja leidenschaftlich abgelehnt und dann als höchste Offenbarung über alles Maß und jede Kritik hinaus vergöttert und gepriesen. Die Liste der Helfer ist damit nicht erschöpft. Ich könnte an Eduard v. Hartmann erinnern und den Erfolg seiner „Philosophie des Unbewußten", welche doch an allen Ecken und Enden auf Schopenhauer zurückweist; an Nietzsche, der in einer seiner ersten Arbeiten Schopenhauer als Erzieher gepriesen hat und später alle Kraft seines Geistes daran gesetzt hat, um den Glauben an die Mit-

leidsmoral zu vernichten; an Tolstoi, der Schopenhauer am besten kennt und am meisten bewundert und im harten Boden des russischen Despotismus das Banner jener seltsamen Heilslehre aufgerichtet hat, in welcher Orient und Okzident, buddhistische und christliche Weisheit, russischer Nihilismus und abendländischer Pessimismus in eins zusammenfließen. Und auch minder lautere Bundesgenossen haben sich an seine Fersen geheftet. Alle religionsphilosophischen Darlegungen Schopenhauers sind durchtränkt von der intensivsten Abneigung gegen das Judentum. Diese Abneigung ist begreiflich. Judentum und die Upanischad sind Gegenpole der religiösen Gemütswelt. Aber einem Volke, das den Psalter und die Propheten hervorgebracht hat, durfte man eine solche Gemütswelt doch nicht absprechen. Hätte Schopenhauer nur etwas mehr geschichtlichen Sinn gehabt, so hätte er sehen müssen, daß die Kultur des neueren Europa auf dem Zusammenwirken arischer und semitischer Geistesart beruht. Der Gegenwart freilich mit ihrem überhitzten Nationalismus, ihrem Rassenaberglauben und ihrem Traume von der Herrlichkeit eines ganz unverfälschten Germanentums erscheint Schopenhauer auch in diesem Punkte „als Erzieher“ und Verkündiger einer neuen indogermanischen Kultur.

Niemand wird mich hoffentlich so verstehen, als ob ich sagen wollte, es sei Schopenhauer nicht ganzer und voller Ernst mit seinen Lehren gewesen, als ob ich ihm zuschreiben wollte, was er selbst von Männern wie Fichte, Schelling, Hegel immer zu wiederholen sich nicht gescheut hat: ihre ganze Philosophie sei nur eine freche Spekulation auf die „Niaiserie“ ihres Zeitalters gewesen. Aber es ist so wenig zufällig oder von Haß und Liebe einiger Philosophieprofessoren abhängig, daß Schopenhauer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Modephilosoph geworden ist, wie daß ihn die erste Hälfte ignoriert hat. Und sicherlich — oder vielleicht sollte ich lieber sagen: hoffentlich — wird eine Zeit kommen, die ihn minder schmackhaft finden, eine Zeit, in der man den morbiden Zug, der durch dieses System geht, fühlen, von einem führenden Denker strengere Einheitlichkeit und mehr „Glauben“ verlangen wird; Glauben nicht an ein Dogma oder an einen Traum, sondern Glauben an die Realität der Welt und unsere Kraft des Gestaltens. Und ein solcher

Denker wird aus der so segensreich an der Schwelle des 20. Jahrhunderts begründeten Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Volk auch die Fähigkeit schöpfen, die heute Schopenhauer so viele Leser gewinnt: tiefe Gedanken mit der reichsten Kunst des Schriftstellers vorzutragen und Werke zu schaffen, die in den Herzen der Menschen leben, nicht nur in Büchern. Hoffen wir auf ihn!

19

Ludwig Feuerbach

Zur Einführung der neuen Gesamtausgabe.

(1903)

Das Jahr 1804, das Todesjahr Immanuel Kants, des Denkers, der auf das 19. Jahrhundert tieferen Eindruck gemacht und seine philosophische Arbeit nachhaltiger beschäftigt hat als irgend ein anderer, ist das Geburtsjahr Ludwig Feuerbachs. Wie so oft, liegt auch hier im Zufall solcher chronologischen Verkettung ein tieferer Sinn. In dem Spiel der Zahlen spiegelt sich das Schicksal der Entwicklung des Denkens. Als Kant von der Bühne des Lebens abtritt, das Werk der deutschen Aufklärung abschließend und dem neuen deutschen Idealismus die Bahn öffnend, wird derjenige geboren, der dieser nachkantischen Spekulation zuerst mit starker Stimme das Todeslied singen und der Philosophie einen neuen Weg weisen sollte: Den Bund mit der Naturwissenschaft und die Vollendung des Aufklärungswerkes. Völlig verschieden ist die Stellung der Gegenwart zu beiden Denkern. Wer den Namen Kant ausspricht, dessen Blick wird zurückgeführt auf mehr als ein Jahrhundert vielseitigster Einwirkung, lebendigster Fortentwicklung, auf eine fast unübersehbare Reihe darstellender, kritischer, interpretierender, kommentierender Arbeiten. Schon die Kant-Literatur im engeren Sinne füllt eine kleine Bibliothek; wollte man alles berücksichtigen, worin sein Name stärker oder schwächer nachklingt, worin seines Geistes Hauch zu verspüren ist, so würde man den größten Teil der neueren philosophischen Literatur mit dazu nehmen müssen. Und wenn heute die Berliner Akademie mit einer umfassenden Gesamtausgabe der Schriften

Kants beschäftigt ist, so kann sie Gewinn und Erträgnis vieler Dezennien unausgesetzter wissenschaftlicher Arbeit an Kant und über Kant in diesen gewaltigen Speicher einheimsen. Ganz anders steht es mit Ludwig Feuerbach. Es gab eine Zeit, in der sein Name über dem deutschen Volke aufging wie ein Stern, der über dunklen Fluten leuchtet: jene schwülen Jahre vor dem tosenden Frühlingssturm des Jahres 1848, in denen sich der Bruch mit der kirchlichen und politischen Reaktion vorbereitete und Deutschland sich anschickte, insbesondere die Abrechnung mit dem kirchlich-theologischen Wesen zu vollenden, die das Zeitalter der Aufklärung — unpolitisch, rein humanistisch, bürgerlich-zahm, wie es gewesen war — nicht hatte zum Abschluß bringen können. Aber diese Zeit dauerte nicht lange. Langsam verklang der starke und reine Ton, den Feuerbach angeschlagen hatte. Zwar im deutschen Volke wurde er nicht vergessen; das bewies das Nationalgeschenk, welches in die letzten, von Krankheit und Sorge umdüsterten Jahre des Denkers einen Lichtstrahl trug; aber die Wissenschaft hatte ihn eingesargt unter den Ausläufern der Hegelschen Philosophie, unter den Fortbildnern derselben zum Radikalismus und Materialismus. Dieses Schicksal ist ganz begreiflich. Mühsam hatte sich Feuerbach in einem sehr interessanten geistigen Entwicklungsprozesse von den Grundlagen des spekulativen Idealismus, mit dem er aufgewachsen war, losgerungen und nach neuen positiven Fundamenten für eine philosophische Weltanschauung gesucht. Er war völlig eins mit sich über die Richtung, in der diese neue Philosophie liegen müsse; aber er mußte auch empfinden, daß die Zeit für eine solche noch nicht gekommen sei. Mit den rasch gezimmerten Notbauten des gleichzeitigen Materialismus sich zu begnügen, war seine Sache nicht. Und so ist sein vielberufenes Wort: „Meine Philosophie ist es, keine Philosophie zu haben", das man oft als eine Art Selbstabsage an die Philosophie aufgefaßt hat, als eine Art Selbstmord des Philosophen an seiner geistigen Natur, vielmehr die schlagendste Charakteristik der kritischen Reserve, mit der er dem, was damals Philosophie genannt wurde, und vor allem den spekulativen Systemen gegenüber stand. Feuerbach gleicht Moses, der mit der Sehnsucht nach dem Boden des gelobten Landes stirbt und nur mit brechenden Augen in der Ferne seine

Umrisse schauen darf. Noch heute wird der Ruf, den Feuerbach in seinen „Grundsätzen zur Reform der Philosophie“ ertönen ließ, nicht recht verstanden. In den Irrgärten Kantscher Philosophie wandelnd, sehen wir die philosophierenden Naturforscher unserer Tage in Gefahr, über phänomenalistischen Träumereien den festen Boden der Realität, auf den Feuerbach die Philosophie zurückrufen wollte, zu verlieren. Und das beste Erbe des Feuerbachschen Denkens, seine klassische Leistung, von der bis jetzt niemand etwas wegnehmen, so wenig wie etwas hinzufügen gekonnt, die Religionsphilosophie — dieses Erbe ist nicht angetreten worden. Man hatte keine Verwendung dafür. Die scharfen, klaren Formeln Feuerbachs und die unehrlichen Kompromisse auf religiösem Gebiet, durch die sich die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mühsam fortfristete, mit dem Munde und manchmal auch mit dem Herzen „Ja“ sagend und dabei wissend, daß es für den Verstand nur das „Nein“ gibt; die rein dialektische und psychologische Methode Feuerbachs in einer Zeit, in der endlose historische Schatzgräberei die besten Fundstücke immer wieder zuschüttete und die Freude fortschreitender und vordringender Erkenntnis unter dem Wust ihrer Raritätensammlungen begrub — das konnte nicht wohl zusammengehen.

Wer sich heute an die Aufgabe heranbegibt, den literarischen Nachlaß Feuerbachs in seiner Gesamtheit zugänglich zu machen, wird darum ein anderes Ziel vor Augen haben müssen als die gelehrte Körperschaft, welche unter der Leitung von Karl Stumpf sich anschickt, das Fazit eines Jahrhunderts der Kant-Forschung zu ziehen. Ist das Antlitz dieser an die hundertste Wiederkehr von Kants Todestag sich anschließenden Ausgabe vorwiegend nach rückwärts gekehrt, so will die neue Gesamtausgabe der Werke Ludwig Feuerbachs*), deren erste Bände soeben erschienen sind — hundert Jahre nach Feuerbachs Geburt, dreißig Jahre nach seinem Tode — eine Anweisung auf die Zukunft sein und der Einwirkung Feuerbachs auf das 20. Jahrhundert die Bahn öffnen. Nicht nur der Forscher soll in bequem und sorgfältig gesichteter Weise die ganze reiche Gedankenwelt dieses Philosophen zur Verfügung haben. Für gelehrte Zwecke hätte schließlich die vor-

*) „Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke.“ Neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Zehn Bände. Stuttgart 1904 ff.

handene Ausgabe mit dem, was aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde, ausgereicht. Aber in einer Zeit, in welcher das Streben nach vertiefter Bildung und nach Verbreitung der Wissenschaft immer weitere Kreise erobert, in der zugleich das religiöse Problem neben den wirtschaftlichen Fragen die Geister aufs mächtigste bewegt — in einer solchen Zeit muß man suchen, die bahnbrechende Einsicht, welche Feuerbach auf dem Gebiet der Religionsphilosophie errungen hat, so zugänglich zu machen, wie die Wucht der Sprache, die Feuerbach geredet hat, und die Tiefe der Gedanken, welche er in dieser Sprache auszudrücken versucht hat, es nur irgend gestatten. Nach beiden Richtungen ließ die vorhandene Gesamtausgabe der Werke Feuerbachs vieles zu tun übrig. Diese Ausgabe war begonnen worden im Jahre 1846, als die Hochflut der beginnenden Freiheitsbewegung und die merklich werdende Abkehr vom Hegeltum auch Feuerbach erfaßte. Ein höchst verdienstvolles Unternehmen der Verlagshandlung O. Wigand in Leipzig, mit Opfern durchgeführt, sozusagen die Arche, welche Feuerbachs geistiges Vermächtnis durch schwere Sturmjahre trug. Nur mit Mühe war es gelungen, den Philosophen selbst zur Mitwirkung zu bewegen. Im Vorwort, das er dazu geschrieben, hört man ihn wettern, daß er gezwungen werde, „wider den Strom des Lebens zu schwimmen, wider den Trieb des Fleisches, statt Kinder zu zeugen, Tote zu beleben", und dem Leser versichern, daß diese „Antiquitätensammlung nicht ihm, sondern nur seinem Verleger ihre Entstehung verdanke". Als die Ausgabe begonnen wurde, waren die großen Arbeiten Feuerbachs zur Geschichte der neueren Philosophie, insbesondere über Bayle und Leibniz, sowie das grundlegende Werk seiner Religionsphilosophie, das Buch „Das Wesen des Christentums", bereits erschienen. Die Ausgabe fängt sonderbarerweise an mit „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums", was man nur versteht, wenn man die Abneigung des Philosophen berücksichtigt, „seinen eigenen Antiquar zu machen", und seinen Wunsch, nicht nur mit längst Bekanntem, sondern mit Neuem vor die Öffentlichkeit zu treten. Als die Ausgabe mit dem siebenten Bande endlich zum „Wesen des Christentums" gelangt war, kam das Jahr 1848 und mit ihm Feuerbachs Vorträge in Heidelberg über die Religion. Diese bilden den achten Band

und dasjenige, was der Philosoph von da an bis zu seinem Tode noch veröffentlichte, seine Theogonie, Nachträge zu dieser Schrift, Nachträge zu seinen Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, und endlich die bedeutsame Arbeit über Spiritualismus und Materialismus den neunten und zehnten Band. Die Schicksale der einzelnen Bände zeigen, daß ein gewisses Interesse für Feuerbach immer lebendig blieb. Der dritte Band, die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ enthaltend, ist dreimal aufgelegt worden; der siebente mit dem „Wesen des Christentums“ viermal; der zehnte — „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie“ — zweimal.

Daß diese Ausgabe, so wertvoll für ihre Zeit, heute nicht mehr genügt, hat mehrere Gründe. Zunächst ist sie nicht vollständig. Wohl enthält sie die zu Feuerbachs Lebzeiten gedruckten Schriften mit wenigen Ausnahmen; aber daß in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens, in denen er, unter dem Drucke äußerer und innerer Verhältnisse, immer schweigsamer wurde, eine fortgehende Weiterbildung seiner Gedanken stattfand, daß sich Feuerbachs Interesse namentlich immer mehr den ethischen Problemen zuwendete, konnte man erst nach dem Tode des Philosophen erkennen, als Karl Grün unter Benutzung des Gesamtnachlasses seine verdienstvolle Arbeit veröffentlichte: „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt“, zwei Bände, Leipzig und Heidelberg, 1874. Gewiß war diese Arbeit, aus einer redlichen Begeisterung für Feuerbach und die Sache des freien Gedankens hervorgegangen, sehr geeignet, das Bild des großen Denkers weiter auszugestalten. Die Darstellung Feuerbachs zum Beispiel, welche ich im zweiten Bande meiner „Geschichte der Ethik“ gegeben habe, wäre ohne die Vorarbeit Grüns unmöglich gewesen. Aber Grün trübt vielfach sein eigenes Werk. Es fehlt ihm die klare Anordnung. Bruchstücke aus dem Nachlasse, Briefe von und an Feuerbach, die eigenen Betrachtungen und Erzählungen des Herausgebers: das alles liegt in dem Buche buntscheckig durcheinander. Es ist weder eine Ausgabe der nachgelassenen Werke, noch ein Briefwechsel, noch eine Biographie, sondern ein Stück von allem. Manches Wertvolle aus dem Nachlasse hat Grün beiseite gelassen; anderes ist ihm nicht zugänglich

gewesen. So ließ das Erlöschen des gesetzlichen Privilegiums für die bisherige Gesamtausgabe die Frage hervortreten, ob es nicht wünschenswert und zeitgemäß sei, den gesamten literarischen Nachlaß Feuerbachs, so wie wir ihn heute zu überblicken in der Lage sind, in einer neuen, einheitlichen Gestalt der Welt darzubieten. Diese Frage zu bejahen, war leicht; schwerer war es, die Mittel zu ihrer Verwirklichung herbeizuschaffen. Dies ist ausschließlich das Verdienst Wilhelm Bolins, des besten Kenners Feuerbachs unter den Lebenden, des einzigen unter seinen Jüngern von heute, der sich rühmen darf, dem großen Denker noch persönlich nahe gestanden zu sein. Bereits im Jahre 1891 hat Bolin mit seinem Buche „Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, mit Benutzung ungedruckten Materials“ (Stuttgart) dem Philosophen ein literarisches Denkmal gesetzt, welches Aufhellung der Lebensumstände und Darstellung der philosophischen Entwicklung in glücklichster Weise verbindet. Bolin, mit seinem feinen literarischen Geschmack und seiner pietätvollen Sorgfalt, wäre schon nach dem Tode Feuerbachs der Nächstberufene gewesen, den gesamten Nachlaß zu sichten und herauszugeben. Was damals infolge gewisser Mißverständnisse nicht zu stande kam, erscheint mit der gegenwärtigen Ausgabe erfüllt, welcher, unter freundlicher Mitwirkung der überlebenden Tochter Feuerbachs, Fräulein Leonore Feuerbach in Aibling (Bayern), der ganze Rest des Nachlasses zugute gekommen ist, den Grün nicht benutzt und nicht abgedruckt hat — natürlich mit der sorgfältigsten Auswahl, um nichts aufzunehmen, was offenkundig den Stempel des Unfertigen oder des bloßen Entwurfes trägt und um alle Wiederholungen auszuschließen. Den vielen Verdiensten, welche sich Bolin, der Sohn eines schwedischen Vaters und einer deutschen Mutter, um die deutsche Literatur und das deutsche Geistesleben schon erworben hat — es möge insbesondere seine so verständnisvolle und zartsinnige Förderung Anzengrubers nicht vergessen sein — ist hier ein neues hinzugefügt, ein Geschenk an die Nation, das hoffentlich Früchte tragen wird.

Aber mit der Ergänzung der früheren Ausgabe durch den gedruckten und ungedruckten Nachlaß konnte die Aufgabe, Feuerbach in voll gerundeter Gestalt der Nachwelt zu überliefern, nicht gelöst erscheinen. Die erste Ausgabe war technisch und literarisch

sehr unvollkommen. So paradox es klingen mag: gerade weil sie vom Autor selbst gemacht worden war. Sie entstand, wie oben schon bemerkt wurde, fast wider Willen Feuerbachs. Und die eigentliche Technik des Buchmachens blieb ihm immer fremd. Er brachte die peinliche Geduld dafür nicht auf. Seine Werke entbehrten überall der letzten Feile; nicht nur im Äußerlichen, in der Interpunktion, in der Orthographie, im Satzbau, sondern manchmal auch in der Fügung der Gedanken. Sie sind voll Flüchtigkeiten, Ungenauigkeiten, manchmal sogar Geschmacklosigkeiten; voll von der Pedanterie unzähliger lateinischer und griechischer Zitate, die sich nicht bloß in den gelehrten Exkursen befinden, sondern sich überall in den Text selbst einnisten, das Verständnis erschweren und den Fluß der Darstellung unterbrechen. In all diesen Dingen schien darum die sorgfältigste Revision der älteren Drucke, Satz für Satz, Zeile für Zeile, am Platze: nicht um Feuerbach zu modernisieren, sondern um dem äußeren Ausdruck, unter strengster Wahrung des Gedankens, dessen, was Feuerbach sagen wollte, diejenige Korrektheit und Klarheit zu geben, welche das Verständnis dieses Gedankens selbst erleichtert. Insbesondere haben sich die Herausgeber die Verdeutschung aller lateinischen und griechischen Zitate zur Aufgabe gemacht, mit alleiniger Ausnahme der in den Exkursen zu den historischen Arbeiten enthaltenen, die vorwiegend gelehrten Zwecken dienen, und solcher Stellen, in denen der Zusammenhang die fremdsprachliche Wendung als solche erfordert. Wo in einzelnen Fällen größere Veränderungen im Text vorgenommen worden sind, da stützen sie sich auf den Nachlaß selbst. Dieser läßt gewisse Verbesserungswünsche Feuerbachs deutlich erkennen, die zu seinen Lebzeiten keine Berücksichtigung mehr gefunden haben.

Jedem Bande wird vom Herausgeber eine Einleitung voran gestellt, welche die Aufgabe hat, den Benutzer über seinen Inhalt zu orientieren und ihm alles an die Hand zu geben, was das Verständnis erleichtern kann. Die Anordnung des Gesamtstoffes ist überwiegend von dem Gesichtspunkte ausgegangen, unter möglichstem Anschluß an die von Feuerbach selbst vorgenommene Gruppierung, alles sachlich Zusammengehörige zusammenzustellen. So enthält nunmehr der erste Band alles, was

Feuerbach über das Problem des Todes und der Unsterblichkeit geschrieben hat, und der zehnte Band alle auf ethische Fragen bezüglichen Arbeiten und nachgelassenen Aphorismen.

Anderen Beurteilern als den Herausgebern selbst muß es überlassen bleiben, zu entscheiden, ob die dieser neuen Ausgabe Feuerbachs zugrunde liegenden Prinzipien richtig und ob sie überall mit dem Geschick und der Pietät durchgeführt sind, welche dem Andenken eines so großen Denkers, eines Klassikers der deutschen Philosophie, gebührt. Und nur die Zukunft kann zeigen, ob die Gedanken Feuerbachs in der Gestalt, in der sie hier der deutschen Wissenschaft und dem deutschen Volke dargeboten werden, sich neue Bahn brechen und etwas dazu beitragen können, die Nebel zu verscheuchen, welche sich immer dichter zusammenballen.

20

Ludwig Feuerbach

Zur Erinnerung an die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages (1904)

Am 28. Juli werden es hundert Jahre, daß Ludwig Feuerbach das Licht der Welt erblickte — wenige Monate, nachdem Kant die Augen für immer geschlossen. Zum Gedächtnis dieses Todestages brauste eine Flut von akademischen Reden, von Vorträgen und Aufsätzen, von Erinnerungen und Lobpreisungen, durch die deutschen Lande. „Kant, Kant und noch immer kein Ende!“ — war man versucht auszurufen. Der Gedenktag Feuerbachs wird weniger laut begangen werden. Seine Gemeinde ist kleiner. Keine der deutschen Universitäten wird aus diesem Anlasse die Pforten ihrer Aula öffnen, obwohl es nicht Feuerbachs Schuld war, daß er nicht dieser und jener zur höchsten Zierde gereichte. Man hat so viel gespottet über das Wöllnersche Zensuredikt und die Kabinettsorder Friedrich Wilhelms II. an den alten Kant, in welcher diesem nach der Veröffentlichung seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ das allerhöchste Mißfallen an seinen religionsphilosophischen Untersuchungen ausgedrückt und fernere unangenehme Verfügungen angedroht wurden, wenn

er in derselben Richtung fortführe. Aber ganz mit Unrecht. Diese Kabinettsorder war nicht mehr und nicht weniger als ein Programm. Sie bezeichnete den Geist, in welchem alsbald nicht nur die preußischen, sondern die deutschen Universitäten überhaupt geleitet werden sollten, gleichwie ja auch das Wöllnersche Zensurkollegium nur Vorspiel der später, in den Zeiten des Bundestages, verübten Zensurtaten gewesen ist. Und vorbildlich für das spätere Verhalten vieler deutscher Gelehrten ist auch das, damals von Nicolai und anderen Vorkämpfern der Aufklärung schärfstens getadelte Verhalten Kants, der auf diesen Erlaß in einer unmittelbaren Eingabe an den König sich verpflichtete (wozu ihn niemand aufgefordert hatte), „als Seiner Majestät getreuester Untertan sich fernerhin aller religiösen Dinge, sowohl in Vorlesungen wie in Schriften, gänzlich enthalten zu wollen". Mit einem Worte: Das Reskript an Kant bezeichnet den Abschluß des deutschen Aufklärungszeitalters, das Ende Friederizianischen Geistes. Und schon waren neue Mächte am Werke, um eine tiefe Umwandlung hervorzubringen. Schon rang sich aus dem Schoße der Aufklärung selber der romantische Geist empor und verkündete dem ungläubig gewordenen Geschlechte alte Wahrheiten in neuer Form! Es kam Schleiermacher mit seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern"; es begann die Wendung Fichtes von seinem atheistischen Moralismus zum Pantheismus, den seine Schriften über „Die Bestimmung des Menschen" und „Anweisung zum seligen Leben" wie ein neues Johanneschristentum verkündigten; es kam die neue Allianz zwischen Theologie und Philosophie, zuerst von Baader gefordert und von Schelling schon seit 1806 eifrig aufgenommen und in anderen formalen Wendungen, aber dem Sinne nach identisch, in Hegels System kulminierend; es kam, die großen inneren Erschütterungen der Kriegszeit gewissermaßen besiegelnd und politisch fruktifizierend, die heilige Allianz und ihre Regierungskunst.

In den beginnenden Aufstieg dieser religiösen Renaissance in Deutschland fällt Feuerbachs Geburtsjahr. Und es ist gewiß bezeichnend für die starken Eindrücke der Zeit auf tiefer angelegte Naturen, daß der junge Mann die Universität bezog mit dem freien, aus begeistertem Herzen stammenden Entschlusse,

sich dem Studium der Theologie zu widmen. Diese theologischen Anfänge waren für Feuerbachs spätere Entwicklung von unschätzbarer Bedeutung. Nur wer einmal in alle gedanklichen Geheimnisse des Dogmas und in alle Stimmungen des Glaubens eingedrungen ist, kann als Kritiker diesen Dingen so tief auf den Grund kommen, wie Feuerbach später getan hat. Seine Entwicklung ist sehr merkwürdig. Sie vollzieht sich mit der größten inneren Konsequenz. Unbefriedigt von Paulus, dem letzten Vertreter des rationalistischen Pragmatismus der Aufklärung, wendet er sich in Heidelberg Daub zu, der protestantische Dogmatik mit spekulativen Gedanken des deutschen Idealismus versetzte. Die geistige Berührung mit Hegel weckt die Sehnsucht, von ihm unmittelbar zu lernen, und nach kurzer Zeit vollzieht sich in Berlin der Übergang von der Theologie zur Philosophie. Als Hegelianer kehrt er nach Bayern zurück, um an der protestantischen Landesuniversität, in Erlangen, zu promovieren und bald darauf sich zu habilitieren. Aber schon stand er innerlich auf der Seite, die später als Hegelsche Linke bezeichnet wurde. Man sieht es aus gewissen Äußerungen des Briefes, mit welchem er die Übersendung der Dissertation an den verehrten Lehrer begleitete; man sieht es insbesondere aus den satirisch-theologischen Dichtungen, die er an den Schluß seiner „Todesgedanken" stellte. Schon ist die Überzeugung von der gedanklichen Einheit des christlichen Glaubens mit der Philosophie ins Wanken gekommen; schon schwebt ihm der Gedanke vor, die populären Glaubensvorstellungen mit Hilfe der Hegelschen Philosophie umzubilden und zu beseitigen. Und unverkennbar zeigt die Richtung seiner historischen Studien, welche Probleme für ihn im Mittelpunkt seines Denkens standen. Die Geschichte der neueren Philosophie, mit deren Veröffentlichung er 1833 begonnen, bricht die zusammenhängende Darstellung mit Spinoza ab. Die beiden Bände, welche dem ersten nachfolgten, behandelten Leibniz und Bayle, die beiden Persönlichkeiten, in denen sich der Konflikt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie, auf eine so typische Weise spiegelt: Leibniz, der Ireniker, der alles tut, um den Konflikt abzuschwächen, zu verdecken, wegzuerklären; Bayle, der Polemiker, der einen nicht minder subtilen Verstand anwendet, um diesen Konflikt aufs klarste fühlbar zu

machen. Und bald enthüllt sich ihm von diesen Studien aus der Grundgedanke der Hegelschen Philosophie, zu welcher er durch das Bedürfnis nach gedanklicher Vertiefung der Theologie geführt worden war, als ein Reflex des theologischen Geistes. Er findet, daß der „absolute Geist“, in dem das System Hegels wurzelt und in dem es kulminiert, nichts anderes ist als der „abgeschiedene Geist“ der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgeht; daß die Hegelsche Metaphysik und Logik nichts Anderes ist als verkappte Theologie; Theologie, die sich aus einer Reihe von anschaulichen, persönlichen Bestimmungen in ein System abstrakter Begriffe verwandelt hat; er findet, daß das Wesen der Theologie nur verstanden wird, wenn man den Ursprung der ganzen religiösen Vorstellungswelt im Menschen sucht: die Lösung ihrer Rätsel liegt in der Anthropologie.

Schlag auf Schlag spielte sich die in einem Jahrzehnt innerer Entwicklung vorbereitete Umwälzung der spekulativen Gedankenwelt durch Feuerbach vor den Augen der Zeitgenossen ab. Auf die formelle Lossagung von dem Bekenntnis zum System Hegels folgte die unbedingte Aufhebung der Allianz zwischen Theologie und Philosophie im „Wesen des Christentums“ (1841), die Aufzeigung der unauflöslichen Widersprüche, die in den dogmatischen Hauptbegriffen liegen, die Aufzeigung der Triebkräfte des Willens und der Phantasie, in denen die Vorstellungs- und Gedankenwelt des Christentums wurzelt. Es kamen 1842 und 1843 die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ und die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, die Kritik der Hegelschen Philosophie — ja der ganzen Entwicklung der nachkantischen Philosophie — vollendend und mit fester Hand die Grundlinien eines neuen Realismus ziehend. Es kam 1845 „Das Wesen der Religion“, die Methode seiner Religionsphilosophie vom Christentum auch auf die polytheistischen Naturreligionen übertragend und beide Formen wechselseitig erläuternd; und endlich die „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, die umfassendste Darstellung seiner gesamten Weltansicht in einer allgemein verständlichen, von den letzten Resten Hegelschen Jargons, der dem „Wesen des Christentums“ leider noch vielfach anhängt, befreiten Sprache. Diese Vorlesungen enthalten die Quintessenz von Feuerbachs Denken. Sie sind das Zentrum, von dem aus man in die so weit

sich verzweigenden Gedankengänge des Philosophen einzudringen versuchen muß. Nicht nur papierene Vorlesungen, sondern lebendige, wirklich gehaltene. Sie waren der Beitrag, den Feuerbach zu der großen Revolution des Jahres 1848 gegeben hat.

Jene Berufung nach Heidelberg bezeichnet auch den Höhepunkt seines Ruhmes und seines geistigen Einflusses auf die Nation. In dem Jahrzehnt vor Ausbruch der Märzbewegung ging der Kampf gegen die politische Reaktion mit dem Kampfe gegen das neuerstarkende Kirchentum Hand in Hand. Schon hatte die religiöse Romantik dem Ultramontanismus die Wege geebnet. Schon galt in Berlin selbst die königlich-preußische Staatsphilosophie Hegels nicht mehr als unbedenklich. Um ihre Drachensaat auszurotten, war 1841 Schelling aus dem frommen München, aus der Atmosphäre der Baader und Görres und Ringseis, berufen worden. Mit Jubel begrüßte das liberale Bürgertum den Kampf gegen den kirchlichen Obskurantismus. Die Bewegung des Deutschkatholizismus, die Bewegung der Lichtfreunde ergriffen weite Kreise. Feuerbach selbst ist sich über diesen Zusammenhang der religiösen und der politischen Kritik völlig klar gewesen. „Die Gründe für die Notwendigkeit des Königs," sagt er 1842, „sind dieselben, wie die Gründe für die Notwendigkeit des Papstes."

Eben darum aber war das Schicksal Feuerbachs, seiner Person, seines Ruhmes, seiner Gedanken, so eng mit den Schicksalen dieser politischen Freiheitsbewegung verknüpft und führte mit ihr zu Vergessenheit, ja Geringschätzung. Sieht man aber den Kern seiner gedanklichen Leistung, seine — wie Gottfried Keller einmal schön sagt — auch später „mit großartiger Monotonie immer wiederholte" Religionstheorie, genauer an, so springt einer vergleichenden Betrachtung förmlich in die Augen, daß hier eigentlich nur das letzte Wort der Kantischen Religionsphilosophie gesagt ist — eine Konsequenz, welche in den skeptischen und positivistischen Bestandteilen des Kritizismus durchaus angelegt war, die selbst zu ziehen Kant jedoch durch die nie getilgten Spuren seiner pietistischen Erziehung und durch seine von ihm oft einbekannte unglückliche Liebe zur Metaphysik gehindert worden ist. Denn jene „Postulate", von denen namentlich die praktische Philosophie Kants soviel Aufhebens macht, jene Ver-

nunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die sich auf gar nichts Wirkliches, von dem es eine Erfahrung gäbe, beziehen, sondern die nur unser Handeln bestimmen sollen, gleich als ob ihnen eine Wirklichkeit entspräche: diese Postulate, die also eingestandenermaßen nicht Kinder des Intellekts, sondern Erzeugnisse der Imagination, der menschlichen Bedürftigkeit, der menschlichen Wünsche sind und nur hinterher durch die Feile der praktischen Vernunft wenigstens von den ärgsten Schlacken gereinigt werden — was sind sie denn anders als jene zu tiefst im menschlichen Wesen begründeten Triebkräfte, aus denen Feuerbach die ganze Phantasiewelt der Religion abgeleitet hat? Nur mit dem Unterschiede, daß Kant, als echter Sohn der Aufklärung und ihrer unhistorischen Denkweise, diesem ganzen poetischen Zauberreiche der Mythologie und Religion mit dem nüchternsten, fast unerträglichen Pedantismus gegenüberstand und die Flügelpferde der religiösen Phantasie durchaus als Vorspann für seine Moral verwenden wollte, während Feuerbach, genährt vom Geiste der Romantik und der Hegelschen Philosophie, Religion als Weltanschauung einer primitiven Menschheit und Religion als Krückstock einer Moral, die sich noch nicht als rein humane zu erklären wagt, durchaus trennt und, was im Ursprung Poesie, Werk der dichtenden Einbildungskraft gewesen ist, auch als solches zu verstehen und zu erkennen unternimmt.

Obwohl dies alles auf platter Hand liegt, hat man sich doch in den weitesten Kreisen der deutschen Wissenschaft entschieden geweigert, Feuerbach als den geistigen Erben Kants und Vollender seines kritischen Reinigungswerkes anzuerkennen. Er heißt der Abtrünnige, der verlorene Sohn des deutschen Idealismus. Und warum? Siehe Kabinettsorder Friedrich Wilhelms II. an den Professor Kant in Königsberg und ihre Abkömmlinge im Laufe des 19. Jahrhunderts. Die Freiheit der Forschung und Lehre ist unbeschränkt, unter der Voraussetzung, daß neben der Kritik und ihren Entdeckungen die Religion als eine Staatseinrichtung und als ein Mittel moralischer Pädagogik wenigstens noch mit einem letzen Restchen von innerer Wahrscheinlichkeit bestehen bleiben oder in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Weltanschauung eingeordnet werden könne. Das ist aber eine Forderung, die, wie schon gesagt wurde, heute — im Zeitalter der

brennenden sozialen Frage und des mächtigen Anschwellens der Sozialdemokratie — einem großen Teile der Bourgeoisie keineswegs von oben aufgezwungen ist, sondern von ihr erfunden werden müßte, wenn sie nicht schon vor mehr als einem Jahrhundert, im Zeitalter der großen Revolution, von der Monarchie aufgestellt worden wäre. Darum die Begeisterung für Kant, darum der Kultus eines Systems, dessen geistige Größe und besondere geschichtliche Bedeutung als Durchgangspunkt gewiß kein Kenner in Abrede stellen wird, das aber in vielen Punkten sich in einem grellen Gegensatze zu den wertvollsten wssenschaftlichen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts befindet. Aber gerade der dualistische oder platonisierende Charakter der Kantischen Philosophie, die durch ihre ganze Anlage sich hindurchziehende Trennung der beiden Welten, der Welt der Erfahrung und der Welt des reinen Gedankens, wovon die eine bloßes Phänomen, die andere höhere Wirklichkeit ist — das alles läßt in einem Zeitalter immer steigender Macht des exakten Denkens für die Phantasie so viele und so mannigfaltige Schlupfwinkel oder, sagen wir vornehmer, so viel Konstruktionsmöglichkeiten offen, daß man wohl begreift, wie erwünscht dieses System überall da sein muß, wo der Anschein voller Wissenschaftlichkeit ohne prinzipielle Beseitigung der Religion als einer wenigstens möglichen Realität angestrebt wird.

Und so ist es auch nicht verwunderlich, sondern in der ganzen Entwicklung des deutschen Geisteslebens und der deutschen Kirchenpolitik seit dem so jammervoll verunglückten Kulturkampf begründet, daß der Name Feuerbachs auf der anderen Seite auch von der sogenannten kritischen Theologie verdunkelt wird. Was ein D. Fr. Strauß in späteren Jahren selbst als die große Illusion seines Lebens erkannt hat: die Meinung, es lasse sich mit Hilfe einer kritischen Methode ein Urbestand christlicher Lehre herstellen, welcher auch philosophisch zu stützen sei und in dieser Form vielleicht Gemeingut aller Teile der menschlichen Gesellschaft werden könnte — das scheint heute wieder als das höchste Ziel wissenschaftlicher Theologie und wird mit brennender Begier als „Friede zwischen Religion und Wissenschaft“ von Tausenden angeeignet. Harnacks „Wesen des Christentums“ spricht heute die Bedürfnisse des Tages aus; Feuerbachs „Wesen

des Christentums“ ist nur eine historische Reminiszenz. Vergessen ist die Warnung, mit der Feuerbach schon den Anfängern dieser historisch-kritischen Theologie begegnet: daß das Geschichtliche nichts Religiöses und das Religiöse nichts Geschichtliches sei; daß der Christus, wie er uns in der Bibel überliefert wird, keine historische, sondern eine religiöse Person, ein Gebilde der menschlichen Einbildungskraft sei und daß keine Prozesse kritischer Destillation ihn von diesen Zutaten der Phantasie entkleiden können.

Immer berechtigter ist die Geringschätzung geworden, mit welcher Feuerbach von dem schwächlichen, schlappigen Christentum der Gegenwart, von ihrem ungläubigen Glauben spricht, der das Christentum negiert, indem er es noch festzuhalten scheint, der diese Negation aus Politik sich nicht eingesteht, ja die Negation des Christentums für Christentum ausgibt.

Und doch: wie vollkommen natürlich sind gerade für denjenigen, welcher in den Geist der Feuerbachschen Religionsdoktrin eingedrungen ist, alle die Schwierigkeiten, welche dem Sieg des Aufklärungsgedankens entgegenstehen, und die unglaubliche Zähigkeit, mit welcher, aller Kritik und allen Widersprüchen mit dem wissenschaftlichen Denken zum Trotz, die religiösen Vorstellungen sich behaupten! Wie unlogisch auch immer: die Sprache der Religion ist für den Menschen auch heute noch in gewissen Momenten des Daseins verständlicher als die Sprache der Wissenschaft — einfach darum, weil sie die Sprache der dichterisch gestaltenden Gattungsvernunft ist; weil sie sich nicht nur an den Verstand, sondern an Gemüt und Einbildungskraft wendet. Wohl ist es wahr und trefflich, was Feuerbach einmal sagt, daß die Religion Wünsche hat, die nur in der Einbildungskraft, im Glauben sich erfüllen, während der aufgeklärte Mensch nur solche Wünsche hat, deren Erfüllung im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liegen. Aber — gestehen wir offen — wie viele von unseren aufgeklärten Wünschen, welche nicht die Grenzen von Vernunft und Natur überspringen, welche also im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liegen, sind doch unendlich schwer zu verwirklichen! Jenes Kulturideal, durch welches Feuerbach und die religiöse Aufklärung überhaupt den Gedanken des christlichen Himmels ersetzen zu können glaubt, scheint oft kaum

minder fern zu liegen als das Vollendungsreich des Jenseits. Und vor allem: jenes transzendente Vollendungsreich winkt jedem Einzelnen, die Segnungen der idealen Kultur nur den Erlebenden.

Daß trotzdem Feuerbachs psychologische Auflösung der religiösen Begriffe und ihr Ersatz durch ein Kultur- und Menschheitsideal gerade in den Kreisen der Arbeiterschaft gewirkt hat und hochgehalten wird, also da, wo man am meisten Ursache hätte, sich die bestehende Welt durch Illusionswirkungen zu verschönern, ist aber wohl die beste Gewähr dafür, daß die Religion nicht notwendig der einzige Träger der menschlichen Zukunftshoffnungen ist. Mag auch der Tag, wo sie im menschlichen Geschlecht erstirbt, in unabsehbarer Ferne liegen: der Tag, an welchem der religiöse Glaube des Einen nicht mehr eine Bedrohung der freien Forschung des Anderen ist; an welchem der Freidenker, der Atheist, nicht mehr als eine Gefahr für den Staat, der Priester und seine Dogmatik nicht mehr als die wichtigste Stütze der gesellschaftlichen Ordnung angesehen wird; der Tag, an welchem man nicht mehr als Angehöriger einer Kirche Dinge bekennen oder zu glauben vorgeben muß, von welchen man als handelnder und denkender Mensch genau weiß, daß sie unmöglich sind, mit den Grundbegriffen unserer Erkenntnis und Technik im Widerspruch — dieser Tag ist, wie seit zwei Dezennien Frankreich den Augen der Welt demonstriert, keine Achronie, sondern durch geistige Zucht und Schulung erreichbar. Und wie es dort ein volles Jahrhundert voll scheinbarer Rückschritte und schnöder Verketzerung der Aufklärung und ihrer großen Träger gebraucht hat, ehe die Nation die Worte, welche sie einst Voltaire aufs Grabmal gesetzt hatte, zur Wahrheit zu machen vermochte, so wird auch das deutsche Volk wohl erst hundert Jahre nach Feuerbachs Tod dazu gelangen, das Erbe seines großen Propheten anzutreten, das — mit allem Respekt vor den Manen Voltaires sei es gesagt — noch unvergleichlich herrlicher und tiefer ist als das Testament des Alten von Ferney, weil sich in Feuerbachs Denken nicht nur die kritische Lauge der Aufklärung, sondern der volle Goldgehalt des deutschen Idealismus ergossen hat.

21

Ludwig Feuerbach

(1904)

Nicht nur die Lebendigen, auch die Toten haben ihre Schicksale. Und nicht nur die Menschen, sondern auch die Gedanken. Durch die Jahrhunderte zieht die deklamatorische Rede vom großen Gleichmacher Tod. Aber der Tod macht nur die gleich, welche schon im Leben gleich gewesen waren — gleich klein, gleich nichtig, gleich unbedeutend, die Menge der Namenlosen. Wer nach dem Tode fortlebt im Gedächtnis und Geist der Nachwelt, für den hat dies überpersönliche Leben nicht minder seine Schicksale, seine Wendepunkte, seine Auf- und Niedergänge, wie das persönliche Dasein. Und wenn diesen Schicksalen des geistigen Menschen auch jener Jubel und jene Tragik fehlen, die nur aus dem lebendigen Einheitspunkte der Person quellen können — welcher denkende Betrachter des geschichtlichen Lebens und seiner geheimnisvollen Verflechtungen vermöchte ohne Teilnahme zu sehen, wie reich auch hier der Wechsel der Geschicke, wie unberechenbar das Verdikt der Nachwelt, das aufbauende und zerstörende Walten des Zufalls! Des Einen Bildnis aufgestellt im offenen Tempel an breiter Heerstraße der Kultur, wo jeder Pilger, der vorüberzieht, einen Kranz oder wenigstens eine Blume niederlegt; der Andere in halb verfallenem Heiligtum abseits stehend, an selten begangenen Wegen, in die sich nur die Pietät oder die stille Glaubensgemeinschaft verirrt. Aber die Richtungslinien des geistigen Lebens sind wandelbar. Oft kehrt der große Strom an scheinbar längst verlassene Stellen zurück und macht zum Mittelpunkte neuen Lebens, was längst nur noch ein Trümmerfeld der Vergangenheit zu sein schien.

Wer heute, hundert Jahre nach Feuerbachs Geburt, wenig mehr als dreißig Jahre nach seinem Tode, die Gedanken des deutschen Volkes auf den Verfasser des „Wesens des Christentums“ und die „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ zurückzulenken sucht, der gleicht dem Führer eines Pilgerzuges zu solchem weltfern gewordenen Heiligtum. Noch hängen, vergilbt und vom Sturm zerrissen, an seinen Mauern die Kränze

von ehedem; noch sieht man im Sande die Spuren der Tausende, die einstens, Trost und Befreiung suchend, hierher ihre Schritte gelenkt. Aber die Pracht von ehedem ist verblaßt, die Menge hat sich verlaufen, und an der Heerstraße stehen große Warnungstafeln, um den Ahnungslosen nicht in die Nähe des verrufenen Ortes und seiner bösen Geister gelangen zu lassen. Wenige wissen heute, wie strahlend der Glanz war, der in dem Jahrzehnt zwischen 1839 und 1849 Feuerbachs Namen umgab, wie groß die Begeisterung, welche sein Auftreten geweckt hatte, wie ausgreifend die Hoffnungen, welche sich an ihn knüpften. Denn mit dem politischen Radikalismus, welcher die Märzrevolution vorbereitete, ging im katholischen wie im protestantischen Deutschland ein mächtiger Zug nach religiöser Freiheit Hand in Hand. Beschämt sah sich das deutsche Volk auch auf diesem Gebiete um seine besten Hoffnungen betrogen. Vertrauensvoll hatte man den Wunderklängen der Romantiker gelauscht. War mit ihnen ausgezogen, die blaue Blume des Glaubens, der Mystik, das herrliche Gewächs jenes Traumlandes, das keine Aufklärung aus den geheimen Wünschen der Deutschen zu verbannen vermocht hat, zu suchen. Und was hatte man eingebracht? Den heiligen Rock zu Trier und das protestantische Bistum zu Jerusalem; den widerwärtigen Streit über die gemischten Ehen und die Ketzerrichterei Hengstenbergs in der „Protestantischen Kirchenzeitung“; Abels klerikales Regiment in Bayern, die Verwüstung der Universitäten und die Kniebeugungen der Soldaten vor der Monstranz; wütende Befehdung zwischen Katholiken und Protestanten und Judenverfolgungen allerorten. Die Religion, in der man ein stilles Allerheiligstes zur Befriedung und Beseligung gefunden zu haben glaubte, war ein Mittel jenes Systems politischer Unterdrückung geworden, welches die Deutschen um die Versprechungen von 1813 betrog. Und die anerkanntesten Führer der deutschen Philosophie erschienen im Bunde mit dieser Verschwörung. Hegel hatte von seinem Berliner Katheder herab die protestantische Dogmatik der Unionskirche als die absolute Religion und ihre Einheit mit seiner Philosophie, der absoluten Philosophie, verkündet. Und wenn er in diesem harmonischen Verhältnis den philosophischen Gedanken als den Grundton betrachtete, neben welchem, wenigstens für den denkenden Menschen, die religiösen Obertöne nur

leise mitschwangen, so hatte Schelling dies Verhältnis zeitig umgekehrt und war dafür nach Berlin berufen worden.

Diese Dinge und noch vieles andere dazu muß man sich gegenwärtig halten, um die Begeisterung zu verstehen, mit welcher das Auftreten von Strauß und Feuerbach, die Anfänge der Tübinger Schule, der Ausbruch der deutsch-katholischen Bewegung und die Gründung der freireligiösen Gemeinden begrüßt wurden. Man fühlte, hier waren die Kräfte am Werk, um den erdrückenden Bann der religiösen Unfreiheit, die sich als getreuer Helfershelfer der politischen Unfreiheit lähmend um die Glieder des deutschen Volkes legte, zu lösen, das Erbe der heiligen Allianz endlich zu zertrümmern. Daß die geistigen Führer dieser Bewegung aus dem Kreise der Hegelschen Philosophie herauswuchsen, konnte ihr Ansehen nur verstärken. Denn wie sehr auch befehdet als eine Stütze aller konservativen Gewalten — diese Philosophie war damals doch das alles umschließende Gefäß des deutschen Idealismus, Trägerin der reifsten und umfassendsten Einsichten, die der deutsche Geist seit seiner mächtigen Erhebung durch Kant errungen hatte. Und so kam es, daß die Revolution Ludwig Feuerbach, für den in den zwanzig Jahren, die seit seiner Habilitation an der Universität zu Erlangen verflossen waren, trotz aller eigenen Bemühungen, trotz aller immer wieder einsetzenden Versuche von Freunden und Gesinnungsgenossen an keiner deutschen Universität eine Lehrkanzel zu haben gewesen war, aus seiner Bruckberger Einsamkeit ins Rathaus zu Heidelberg berief und daß er dort im Winter 1848/49, während im nahen Frankfurt das deutsche Nationalparlament tagte und über die Grundrechte des deutschen Volkes verhandelte, jene wuchtigen Vorlesungen über das Wesen der Religion hielt, in welchen die negative wie die positive Seite seiner Religionskritik, sein unerschütterliches Vertrauen auf die Entwicklungsfähigkeit der Menschheit, seine über die rein bürgerlichen Ziele der Märzbewegung weit hinausreichenden sozialen Ideale zu machtvollem Ausdruck kamen.

Aber eben durch diesen engen Zusammenhang mit jenen Ideen, welche das Jahr 1848 vorbereitet hatten, versteht man auch die späteren Schicksale Feuerbachs und die fast unwillige Abwendung von ihm, welche an die Stelle der damaligen Begeisterung

trat. Der klägliche Zusammenbruch der großen deutschen Volksbewegung, der vollkommene Sieg der Reaktion bereitete den Idealen des Vormärz ein jähes Ende. Nicht nur den politischen, auch den religiösen. Was die Revolution in einem stürmischen Anlauf vorwegzunehmen gemeint hatte: die Überwindung der Kleinstaaterei und des Bundestagselends, die festere Begründung des Verfassungslebens, die Beseitigung der alten Zunftschranken, die Anfänge der Zolleinheit, die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche, Staat und Schule — das alles wurde nun in Jahren stiller Kleinarbeit allmählich von oben her, anfangs mit schüchterner, später mit lebhafterer Teilnahme des Bürgertums begründet und gewann in dem neuen Deutschen Reiche vollen Ausbau und imponierende Gestalt. Immer wachsenden praktischen Aufgaben auf dem Gebiete der militärischen und politischen Organisation, der industriellen Technik und des Handelsverkehrs wandten sich die Kräfte des deutschen Volkes zu. Der begeisterte, aber in seinen Zielen oft unklare und verschwommene Idealismus der vierziger Jahre macht einer kühlen Berechnung, einem utilitarischen Tatsachengeist Platz, in dem Bismarck Lehrer des deutschen Volkes gewesen ist und den er der Nation mit vollem Bewußtsein einzupflanzen bestrebt war. Nirgends tritt dieser Zug deutlicher hervor als auf dem Gebiete des religiösen Lebens. Selbst in den Jugendjahren des neuen Reiches, da das liberale Bürgertum als Stütze des neuen Baues galt, wagte es nur schüchtern auf seine alten Gedanken der religiösen Freiheit und der Emanzipation des Staates von der Kirche zurückzukommen. Nach dem Versagen des Kulturkampfes und angesichts des rapiden Anwachsens der Zentrumspartei auf der einen, der Sozialdemokratie auf der anderen Seite, hat man alle derartigen Velleitäten weit von sich gewiesen. Und gerade der Umstand, daß die Sozialdemokratie die einzige Stätte war, in welcher Feuerbachs religiöse Ideen heimisch blieben — wie er ja selbst in den Vorlesungen über Religion den Zusammenhang zwischen seinem Menschheitsglauben und den sozialen Reformideen auf das unumwundenste ausgesprochen hat — machte die Bourgeoisie immer vorsichtiger, um sich auf diesem Gebiete ja nicht zu weit vorzuwagen, den Zusammenhang mit der religiösen Vergangenheit und mit den Regierungen nicht zu verlieren. Denn für diese

ist das Wort des alten Kaisers: „Dem Volke muß die Religion erhalten werden“ immer mehr letzte Panazee geworden, je weniger die übrigen Mittel zur Bekämpfung des Sozialismus verfangen wollten. Während so namentlich die katholische Kirche zu jener gewaltigen Konzentration ihrer Kräfte fortschritt, welche die dreißig Jahre zwischen der Proklamierung der päpstlichen Unfehlbarkeit und dem Ende des Pontifikats Leos XIII. zu einem ununterbrochenen Siegeslaufe macht, während sie die letzten Konsequenzen ihrer Ansprüche auf die Leitung des modernen Geistes, auf Beherrschung des Staates und der Schule ungescheut und mit voller Zuversicht zum Ausdrucke brachte, ist man auf liberaler Seite immer mehr dazu gelangt, jede prinzipielle Erörterung religiöser Fragen als eine ungeheure Dummheit, als eine unnütze Vergeudung von Kraft, als eine sichere Anweisung auf geschmälerten Einfluß nach oben und unten hin einfach zu perhorreszieren und sich mit den kirchlichen Parteien höchstens dann und wann einmal um ein bißchen mehr oder weniger harmlos zu streiten.

Bei dieser Gestaltung der Dinge aber war es natürlich, daß ein Denker wie Feuerbach aus dem geistigen Horizonte der Nation beinahe verschwand. Was hätte dieses Zeitalter, in welchem neuerwachte Glaubensbegeisterung und gesinnungsarme Halbheit, friedlich aneinander gespannt, den Staatskarren weiterziehen, mit ihm anfangen sollen, dem das religiöse Problem in seiner tiefgreifendsten Gestalt so einzig die Seele füllte, daß er immer wieder zu ihm zurückkehrte; mit ihm, der nichts anderes erreicht, nichts anderes geschaffen haben wollte, als seine Lösung, radikal wie sie war, der Menschheit unverlierbar zu eigen zu machen? Was Feuerbach außerdem an philosophischen Aufgaben beschäftigte, ist in und mit der Zeit gereift: sein Ringen mit dem Riesen der Hegelschen Philosophie ist einem Geschlecht gleichgültig geworden, das Hegel fast nur noch dem Namen nach kennt, dem er zum Pygmäen zusammengeschrumpft ist, das seinen intimen Zusammenhang mit dem von ihm vergötterten Kant nicht ahnt. Feuerbachs Forderung einer intimen Verbindung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, sein Kampf gegen den psychologischen Dualismus, seine Ehrenrettung des Eudämonismus in der Ethik: das alles ist, freilich nicht ohne Anfechtung und ohne Gegenwehr des immer neue Formen an-

nehmenden Spiritualismus, heute in der Wissenschaft eingebürgert und durch glänzende Leistungen vertreten. Anders ist es auf dem religionsphilosophischen Gebiete. Gerade hier, wo er bemüht gewesen war, in immer erneuten Darstellungen, mit immer wachsender Klarheit in der Herausarbeitung des Grundgedankens, die Welt „zum Verstehen zu zwingen", ist ihm weder die Welt, noch die Wissenschaft anders denn in einzelnen Vertretern gefolgt.

Und von hier aus versteht man ebenso wohl die tiefe innere Tragik wie die ruhige Größe dieses Denkerlebens, das in so vielen Zügen an Spinoza erinnert, wenn auch manche der äußersten Härten, die das Geschick diesem zu kosten gab, durch jenes bescheidene Mehr an geistiger und politischer Freiheit, welches das 19. Jahrhundert errungen hatte, Feuerbach erspart blieben. Hier wie dort der gleiche, im innersten Wesen der Denkerpersönlichkeit begründete Gegensatz gegen die umgebende Welt; der Rückzug auf sich selbst, um die Entfaltung der eigenen Gedanken durch keine fremden Einflüsse trüben zu lassen; die stolze stille Resignation und zuletzt die drückende Last der Vereinsamung. Gewiß: Feuerbach war es vergönnt gewesen, der Welt sein letztes Wort zu sagen, während Spinoza die reifste Frucht seines Denkens, die Ethik, zitternd vor der Öffentlichkeit verbergen mußte, und niemals fehlte ihm ganz die stille Freude, seine Gedanken wenigstens auf Einzelne wirken zu sehen und zu wissen, daß zarte Silberfäden aus seinem Asyl in die weite Welt hinauszogen, um da und dort Boden zu fassen. Aber er empfand auch einen Schmerz, den Spinoza nie gekannt hat: den tiefen Gegensatz zwischen der Zeit, da seinen Worten tausendstimmiger Widerhall antwortete, und der Zeit, da er sein Bestes in die Welt hineinschrie wie in einen Sack, der auch den reinsten und stärksten Klang einfach verschlingt.

Wen es reizt, dieser Parallele nachzugehen zu einer Zeit, da wir eben durch die Vollendung der holländischen Spinozaausgabe in den Besitz seines gesamten Briefwechsels und durch Freudenthals so verdienstvolle Arbeiten in die Kenntnis aller Lebensumstände des niederländischen Denkers gelangt sind, dem bieten zwei zur Säkularfeier Feuerbachs erschienene literarische Gaben die erwünschteste Gelegenheit und den Einblick in die merk-

würdigsten Zusammenhänge des geistigen Lebens. Soeben hat Wilhelm Bolin in Helsingfors, mit Feuerbach noch aus persönlichem Umgang vertraut und der literarischen Welt längst als der genaueste Feuerbachkenner bekannt, zwei Bände „Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach“ herausgegeben. (Leipzig 1904.) Zu dieser hochinteressanten Briefsammlung, aus der alles Nebensächliche und Untergeordnete ausgeschieden ist, während sie viele bisher nicht oder nur unvollständig edierte Briefe enthält, hat der Herausgeber eine umfangreiche biographische Einleitung verfaßt, welche mehr als zwei Drittel des ersten Bandes der ganzen Publikation füllt. Briefsammlung und biographische Einleitung ergänzen einander gegenseitig und lassen das Bild dieses Denkerlebens in seiner ganzen Plastik, mit allen seinen Beziehungen zur Mitwelt, in seinen monumentalen Zügen wie in seinen zartesten Gefühlsregungen lebendig vor uns erstehen. An Stelle des wirren Durcheinanders von biographischer Erzählung, Reflexionen des Bearbeiters, Briefen, Tagebuchblättern, Fragmenten aus dem Nachlaß, wie es das Buch von Karl Grün anfüllt, ist hier reinliche Trennung des Dokumentarischen und der biographischen Darstellung getreten. Diese gibt den Rahmen, jene die Fülle der Details; diese die Hauptlinien, jene den intimen, persönlichen Reiz. Ein außerordentlich reicher Akkord, in dem Persönliches, Literarisches und Philosophisches, Welt, Familie und Freunde, rein zusammenklingen. Und was das Schönste ist: im Leben dieses Gewaltigen, der so vieles hinter sich geworfen, was gewöhnlich als Stütze aufrechten Menschendaseins gilt, ist kein Zug des Gemeinen; nichts von Zügellosigkeit, nichts, was nicht am Maßstabe höchster Sittlichkeit gemessen werden dürfte. Feuerbach wie Spinoza, die verruchten Führer des Pantheismus und Naturalismus, müssen zu den sittlichen Erziehern der Menschheit gerechnet werden.

Zu gleicher Zeit ist auch ein französischer Gelehrter dem nachgegangen, was Bolin bereits in einer früheren Veröffentlichung aufzusuchen bemüht gewesen war: der Einwirkung Feuerbachs auf Zeitgenossen und Nachwelt. Ebenfalls zur Säkularfeier veröffentlicht Albert Lévy, Professor am Lyzeum zu Toulouse: „La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la

littérature allemande“ (Paris 1904), einen starken Band, aus welchem nicht nur genaues und liebevolles Studium Feuerbachs spricht, sondern auch eine erstaunliche Vertrautheit mit literarischen Zusammenhängen innerhalb der neuesten deutschen Geistesentwicklung, welche bei uns in systematischer Weise noch gar nicht durchforscht worden sind. Nicht nur das Verhältnis von Feuerbach zu Karl Marx und Stirner, sondern auch der Einfluß, welchen Feuerbach auf Moleschott und Georg Herwegh, auf Hermann Hettner, Richard Wagner und Gottfried Keller ausgeübt hat, wird hier sorgfältig untersucht und urkundlich klargestellt. Man sieht, auf wie manches von dem Besten und Größten, was Deutschland im Laufe des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat, dieser Einfluß sich erstreckte. Und wenn auch Wagner später Feuerbach mit Schopenhauer vertauscht und seine eigenen Kunstwerke in dessen Sinn umgedeutet hat, so ist sicherlich der kraftvoll aufklärerischen Haltung Hettners in seiner Geschichte der Literatur des 18. Jahrhunderts, den merkwürdigen Zweifeln und Bekenntnissen Kellers und dem unverlierbaren Zusammenhange Feuerbachs mit dem Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, mit Karl Marx, dasjenige zu danken, was heute im deutschen Bürger und Arbeiter an Feuerbachschen Gedanken noch lebendig ist: Ein Unterstrom wirklicher religiöser Aufklärung, der heute durch die Ungunst der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse und durch jene ungesunde Neuromantik, mit der man nüchternsten Geschäftssinn und militärischen Chauvinismus überkleidet, zugeschüttet scheint, der aber vielleicht nur auf die Gelegenheit wartet, um machtvoll hervorzubrechen. Oder sollte das nur auf dem Umwege über das Ausland möglich sein? Von fremder Hand ist uns Deutschen bis jetzt das Beste gespendet worden, was wir über Feuerbach besitzen. Und werden wir, wenn wir eines Tages beginnen, Frankreichs Beispiel im Werke der praktischen Aufklärung zu folgen, wieder, wie so oft, auf der Rückseite dessen, was wir vom Auslande beziehen, den Stempel „Deutsches Fabrikat“ mit Beschämung entdecken müssen?

22

Ludwig Feuerbach

Vortrag, gehalten im Wiener „Volksheim“

(1904)

Am 28. Juli werden es hundert Jahre, daß Ludwig Feuerbach geboren worden ist. Nicht nur die Person und die Gedankenentwicklung dieses Mannes sind in hohem Grade merkwürdig, sondern auch seine äußeren Schicksale. Seine Gedankenentwicklung deswegen, weil sie den ersten Versuch zeigt, die Deutschen aus dem damals alles bezwingenden Banne der spekulativen, der metaphysischen Philosophie herauszuführen und das philosophische Denken in eine engere Fühlung mit der Erfahrung, mit der natürlichen Weltansicht zu bringen. Aus diesem Bestreben ist zugleich Feuerbachs Religionsphilosophie erwachsen, diejenige Leistung, die seinen Namen, wie ich glaube, unsterblich in die Geschichte des philosophischen Denkens als einen der allergrößten Entdecker und Umgestalter einführen wird. Und interessant sind Person und Schicksale Feuerbachs, weil sich in dem Schicksale dieses Mannes, das zum guten Teile, wie jedes Schicksal, von seiner Person geprägt und gestaltet worden ist, wie in einem außerordentlich sprechenden und deutlichen Bilde das Schicksal der deutschen Geistesentwicklung, des deutschen Aufklärungsgedankens und insbesondere des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie, zwischen Staat und Kirche in Deutschland während des 19. Jahrhunderts, spiegelt.

Ludwig Feuerbach stammt aus einer Familie von außerordentlich reicher und vielfach verzweigter Begabung. Er ist der Sohn des großen bayrischen Juristen Anselm Feuerbach, der, erst als Professor, dann als Beamter, besonders als Reformator des bayrischen Kriminalwesens zu Anfang des 19. Jahrhunderts sich große Verdienste erworben hat. Der alte Feuerbach ist schon das gewesen, was Goethe eine „Natur“ nannte, und er selbst schrieb einmal in einem Briefe an Tiedge: „Wir Feuerbachs sind lauter Feuerbäche.“ In der Tat, ein durchaus aktiver Mann, auf die unmittelbare Tätigkeit und lebendiges Eingreifen in Staat und Gesellschaft angelegt. Der älteste von seinen Söhnen ist

Anselm, der bekannte Philologe und Antiquar, Verfasser jener berühmten Abhandlung über den Belvedereschen Apollo, eines Kunstwerkes über ein Kunstwerk, und dessen Sohn ist der bekannte Maler Anselm Feuerbach, dem wir das herrliche Bild „Das Gastmahl des Plato“ verdanken und seinen schönen literarischen Nachlaß, Gedanken über Kunst und seine persönlichen Lebensschicksale, „Ein Vermächtnis“.

Die ursprünglichen Neigungen Ludwig Feuerbachs sind auf die Theologie gerichtet gewesen. Aus Herzensbedürfnis wollte er dieses Studium wählen, und das ist gewiß eine merkwürdige Erscheinung bei einem Manne, der nachher wohl einer der schärfsten Gegner geworden ist, den die moderne Theologie je gehabt hat. Er begann seine Studien in Heidelberg, wo er von Daub nicht nur in die Dogmatik, sondern zugleich in den spekulativen Gedankenkreis der damaligen deutschen Philosophie eingeführt worden ist. Die Bekanntschaft mit Hegels Gedanken wurde entscheidend für ihn. Sie weckte das Verlangen, diesen Heros der damaligen deutschen Philosophie selbst zu hören, und führte ihn, nach kurzem Studium in Berlin, von der Theologie zur Philosophie. Er wurde zunächst ein ganzer und rechter Hegelianer. Als solcher kam er nach Bayern zurück und habilitierte sich mit einer lateinisch geschriebenen Abhandlung über die Vernunft, ihre Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit, echt hegelianisch gedacht, an der Universität Erlangen. Interessanter aber als diese Dissertation, die einen gewissen persönlichen Einschlag hat, aber im übrigen doch den Schulcharakter trägt, ist der Brief, den er an Hegel, seinen verehrten Lehrer, schrieb, als er ihm diese Dissertation überschickte. Er sagt dort, es komme darauf an, das, was Hegel in Berlin lehre, zu einer allgemeinen, weltgeschichtlichen und offenbaren Anschauung werden zu lassen und insbesondere die bisherigen Vorstellungen der Menschen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Gott usw., also die eigentlichen Grundbegriffe der Religionslehre, mit Hegels Philosophie in den Grund zu bohren.

In Erlangen hielt er nun Vorlesungen, die teils eine systematische Exposition des Hegelschen Systems, teils eine geschichtliche Darstellung der Entwicklung der Philosophie gaben. Dann aber erschien im Jahre 1830 eine anonyme Schrift „Gedanken

über Tod und Unsterblichkeit ‚aus den Papieren‘ eines Denkers, nebst einem Anhange ‚Theologisch-satirische Xenien‘ von einem seiner Freunde“. Diese Schrift war von Feuerbach. Sie ist sozusagen das literarische Denkmal seiner inneren Wendung von der Theologie zur Philosophie. Hier kam das Programm zum Ausdruck. das er selbst in dem Briefe an Hegel entworfen hat. In fünf Absätzen entwickelt diese Schrift den physischen, den philosophisch-spekulativen Grund des Todes, seine ethische Bedeutung und die Nichtigkeit von Tod und Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne. Diese Schrift erhebt sich in dem, was sie kritisch bietet, und in dem, womit sie die alten Vorstellungen zu ersetzen sucht, zu einer Würde und zu einer Höhe, die sie zu einem wahren philosophischen Trost- und Erbauungsbuche macht. Die ganze philosophische Literatur hat nichts Ähnliches aufzuweisen, ja, ich möchte sagen, seit Platons Dialog Phaedon, der die Idee der persönlichen Unsterblichkeit in die Philosophie des Abendlandes eingeführt hat, ist nichts so Schönes, nichts so Erhabenes geschrieben worden wie diese Gedanken Feuerbachs über Tod und Unsterblichkeit, welche die Idee der persönlichen Unsterblichkeit wieder aus der Philosophie hinausgeleitet haben.

Dieses bewunderungswürdige Erzeugnis seiner jugendlichen Reife aber ist in einem gewissen Sinne das Unglück seines Lebens geworden. Nicht so sehr durch die philosophischen Anschauungen, die darin entwickelt waren, sondern durch eine Beigabe, durch satirisch-theologische Distichen, die eben ein Niederschlag seiner Abwendung von der Theologie und seines entscheidenden Überganges zur Philosophie gewesen sind. Und diese sind stellenweise allerdings durch eine ätzende, ja sogar verletzende Schärfe ausgezeichnet. Die Schrift war anonym erschienen, aber ihre Anonymität ist nicht gewahrt geblieben. Die Schrift wurde in der kürzesten Zeit konfisziert; und sie entschied über das Schicksal des jungen Privatdozenten. Sein Vater hatte ganz recht, wenn er meinte: „Lieber Ludwig, diese Schrift wird dir nie verziehen, nie bekommst du eine Anstellung!“ Denn in der Tat: Diese Schrift ist der Stein des Anstoßes gewesen, an dem die Professur scheiterte.

Inzwischen entwickelte er sich wissenschaftlich rasch weiter. 1833 erschien der erste Band seiner „Geschichte der neueren

Philosophie von Baco bis Spinoza", ein Buch voll selbständigen Quellenstudiums und echt historischen Geistes. Es fand auch auf der Hegelschen Seite die wärmste Anerkennung, die so weit ging, daß man ihn aufforderte, er solle sich in Berlin habilitieren. Aber von Einfluß auf seine äußeren Verhältnisse konnten diese Beziehungen deswegen nicht sein, weil sich seine Gedanken immer weiter von Hegel entfernten und weil auch in ihm selbst das Gefühl immer stärker und stärker wurde, in die damals dominierende Richtung passe er mit seinem von Schritt zu Schritt weiter drängenden Denken nicht hinein.

Wie er sich von Hegel entfernt, sieht man, wenn man die späteren Bände dieser Geschichte der neuen Philosophie in die Hand nimmt, den zweiten, der den Philosophen Leibniz zum Gegenstand hat, oder den folgenden, der den französischen Philosophen aus der Zeit Ludwigs XIV., Bayle, behandelt. Es sind scheinbar ganz historische Darstellungen; aber sie sind auch heute noch in hohem Grade aktuell. Denn Feuerbach macht bei diesen welthistorischen Figuren vor allem eines zum Gegenstande seines Studiums und seiner Untersuchung, nämlich die Art und Weise, wie diese großen Träger des philosophischen Gedankens im 17. Jahrhundert zu dem Probleme des Verhältnisses des Glaubens zum Wissen, der Theologie zur Philosophie stehen. Die ganze Darstellung ist darauf angelegt, den Gedanken in den Vordergrund treten zu lassen, daß die philosophische Erkenntnis allen theologischen, allen dogmatischen Forderungen gegenüber vollkommen selbständig und selbstgenügsam sei. Und so hat er insbesondere Bayle mit Hinweis auf die gerade damals in Deutschland — man wird an gewisse sehr wenig erfreuliche Erscheinungen der unmittelbaren Gegenwart erinnert — mit besonderer Erbitterung wieder auflodernden konfessionellen Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten als weltgeschichtlich bedeutsamen Vertreter der Toleranzidee seinen Zeitgenossen nachdrücklichst vor Augen geführt.

Als Feuerbach zum dritten Male eine abschlägige Erledigung seines Gesuches um Verleihung einer außerordentlichen Professur erhalten hatte, verließ er Erlangen auf immer. Er konnte sich keiner Täuschung mehr darüber hingeben, daß ihn eine tiefe Kluft von der ihn umgebenden Welt, auch von den deutschen

Universitäten, trenne. Man muß sagen — und das ist wohl einer der schönsten und größten Züge in seiner Person — daß er niemals auch nur mit einem Gedanken daran gedacht hat, ein faules Kompromiß zwischen seinen immer lebendiger sich gestaltenden persönlichen Überzeugungen und den führenden Staatsmächten seiner Zeit zu schließen; daß er aber auf der anderen Seite sich auch ganz klar darüber war, daß ein Mann seiner Geistesrichtung unter den damaligen Verhältnissen auf gewisse äußere Stellungen und Vorteile zu verzichten habe. Er entschloß sich daher, vor allen Dingen sich freizumachen, um sich der ungehemmten Durchbildung seiner Gedanken und seiner intellektuellen Persönlichkeit widmen zu können. Das Glück ist ihm insoferne günstig gewesen, als es ihm, gerade in den Jahren der äußersten Bedrängnis, eine Lebensgefährtin zuführte, die ihn verstand, die seinem kühnen Geistesfluge folgen konnte und wollte und deren äußere Verhältnisse so waren, daß ihr Einkommen zusammen mit dem Ertrage seiner literarischen Tätigkeit ausreichte, um ihm eine unabhängige Existenz, freilich in sehr bescheidenem Maße, zu sichern. Allerdings hat das für ihn zu gleicher Zeit die Notwendigkeit bedeutet, den Aufenthalt an einem Mittelpunkte geistigen Lebens, in einer Universitätsstadt, mit dem Aufenthalte auf dem Lande zu vertauschen. Zu Bruckberg im bayerischen Franken besaß seine Frau Anteil an einer Porzellanfabrik, und dort fand das junge Paar in dem Fabrikgebäude Wohnung. Diese Abgeschlossenheit ist ja später in einem gewissen Sinne für Feuerbach gefährlich, für die volle Durchbildung seiner Philosophie verhängnisvoll gewesen. Zunächst aber ist in der Stille und Freiheit dieses ländlichen Exils seine persönliche Entwicklung zur vollen Reife gelangt. Dieses Jahrzehnt zwischen 1839 und 1849 bedeutet den Höhepunkt von Feuerbachs Schaffen. Es ist die Zeit der fruchtbarsten, der gewaltigsten Produktion, es ist die Zeit, wo er, getragen von dem mächtigen freiheitlichen Aufschwunge des deutschen Volkes, den tiefsten Eindruck auf Geist und Gemüt der deutschen Nation hervorgerufen hat. Es kommen nun Schlag auf Schlag die Werke, die seinen Namen unvertilgbar der Weltliteratur eingeprägt haben. Im Jahre 1841 erschien „Das Wesen des Christentums". Darin werden die grundlegenden Gedanken seiner Religionsphilosophie zunächst am

Stoffe der christlichen Dogmatik entwickelt. Es kommen dann 1843 „Die Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, welche die schon früher von ihm begonnene tief einschneidende Kritik der Hegelschen Philosophie fortsetzen, die Gedanken dieses spekulativen Idealismus auf den Kopf stellen und die Grundlinien eines neuen Realismus ziehen. 1845 erschien „Das Wesen der Religion“, worin er die Methode seiner Religionsphilosophie vom Christentume auf die polytheistischen Naturreligionen überträgt und beide Formen durch einander erklärt; und endlich 1851 im Drucke, aber vorher schon entstanden, „Die Vorlesungen über das Wesen der Religion“. In diesen haben wir wohl die umfassendste und geschlossenste Darstellung seiner gesamten Weltansicht vor uns, die dadurch besonderen Reiz empfängt, daß diese Vorlesungen in einer von allen Fesseln der Schulsprache und insbesondere des Feuerbach ziemlich lange anhängenden Hegelschen Jargons gereinigten Form gehalten sind. Diese Vorlesungen sind der Beitrag gewesen, den Feuerbach zu der großen Revolution von 1848 geleistet hat, und sie sind deswegen doppelt bedeutsam, weil diese Vorlesungen Feuerbachs über das Wesen der Religion der erste und auf lange Zeit hinaus einzige Versuch dessen gewesen sind, was wir heute „volkstümliche Universitätskurse“ nennen. Sie sind in Heidelberg im Winter von 1848 auf 1849 gehalten worden, und zwar nicht auf der Universität, sondern im städtischen Rathaussaale. Aus Studentenkreisen war der Ruf an Feuerbach ergangen, diese Vorlesungen abzuhalten; aber die Hörerschaft bestand nicht nur aus Studenten, sondern aus den verschiedensten Kreisen, vom gebildeten Arbeiter angefangen bis zum Universitätsdozenten. Die freiheitlichen Kreise in Heidelberg sahen das an als das Vorspiel seiner späteren Berufung an die Universität in Heidelberg. Niemand dachte, daß diese Begeisterung, die so schön aufgeflammt war, so rasch wieder verfliegen würde.

Was Feuerbach dort bot, das war, wie gesagt, sein Beitrag zu der großen revolutionären Bewegung, ein schwerwiegender, ein vollwichtiger Beitrag, denn diese Schrift über das Wesen der Religion wird noch studiert werden, wenn von all den langen und schönen Reden, die damals in der Paulskirche in Frankfurt, in dem deutschen Nationalparlament gehalten worden sind, auch nicht ein einziger Buchstabe mehr übrig sein wird.

Man hat den Versuch gemacht, Feuerbach selbst in die politische Bewegung hineinzuziehen, aber dagegen hatte er die entschiedenste Abneigung. Doch nicht nur das, sondern auch, wie der Ausgang gezeigt hat, nur allzu begründete Zweifel in die Tragkraft des damaligen revolutionären Gedankens hielten ihn davon ab. Es ist merkwürdig zu sehen, wie dieser Mann über die rein bürgerlichen politischen Ziele der Märzbewegung von 1848 sich damals schon hinausgewachsen fühlte. Vor seinen prophetischen Blicken standen die Umrisse einer viel größeren, viel tiefer greifenden Umwälzung; einer Umwälzung, die, wie er sagt, endlich nicht nur den Glückseligkeitstrieb einzelner Klassen, sondern den Glückseligkeitstrieb der breitesten Massen des Volkes würde befriedigen müssen; einer Revolution, welche die Menschheit überhaupt in eine neue Epoche ihres Geschichtsdaseins einführen würde, und in diesem Zusammenhange sprach er die denkwürdigen Worte: „Nicht der Adel der Bildung, des Geistes soll aufgehoben werden, o nein; nur nicht bloß einige sollen Adel, alle anderen sollen Plebs sein, sondern alle sollen — sollen wenigstens gebildet werden. Nicht das Eigentum soll aufgehoben werden; o nein! Nur nicht einige sollen Eigentum, alle anderen aber nichts, sondern alle sollen Eigentum haben."

Das schwächliche Ende der Revolution von 1848 aber und das siegreiche Auftreten der Reaktion in Deutschland und Österreich, das der Freiheitsbegeisterung folgte, hat auch für Feuerbach eine Katastrophe bedeutet. Dieselben Wolken, welche die Freiheit der deutschen Nation verdunkelten, haben auch den Stern Feuerbachs verdunkelt, der an diesem Himmel mit so hellem Glanze aufgegangen war. Ein kirchenpolitisches, ein sozialethisches Programm wie dasjenige, welches Feuerbach in den Vorlesungen über das Wesen der Religion aufgestellt hatte, war so weit entfernt von allem, was in dem Deutschland der 1850er und sechziger Jahre möglich war, ja auch nur laut gesagt werden durfte, daß schon die Buchausgabe der Heidelberger Vorlesungen von 1851 vollständig zu Boden gefallen ist. Dieses Meisterwerk Feuerbachs, voll der tiefsten Gedanken, der weitesten Perspektiven, hat bis auf den heutigen Tag keine zweite Auflage erleben können.

Aber nicht nur politisch, sondern auch in philosophischer Beziehung hat sich die Zeit gewandelt. Feuerbach selbst und

die Revolution hatten gründlich aufgeräumt mit der alten Vorherrschaft der Hegelschen Philosophie, und was nun in den Vordergrund trat, waren neue Mächte: die Naturwissenschaften und Kant. Beide verknüpfen sich zunächst in der Philosophie Arthur Schopenhauers, die zu Anfang der fünfziger Jahre eigentlich erst in der deutschen Literatur entdeckt wird. Nun liegt ja selbstverständlich das Hervortreten der Naturwissenschaften ganz und gar im Geiste Feuerbachs. Schon 1842 hatte Feuerbach mit dem größten Nachdrucke gesagt, die Philosophie müsse sich wieder mit der Naturwissenschaft, aber auch die Naturwissenschaft sich mit der Philosophie verbinden; diese neue Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die auf gegenseitiges Bedürfnis, auf die innere Notwendigkeit der Sache gegründet ist, werde sich viel ersprießlicher und segenbringender erweisen als die durch so lange Generationen sich hindurchschleppende Mesalliance der Philosophie mit der Theologie. Aber — und da komme ich wieder auf die äußeren Verhältnisse Feuerbachs zurück — um sich an dem positiven Aufbau einer solchen Philosophie zu beteiligen, die aus der neuen Alliance herauswuchs, und direkt einzugreifen in die Fragen, die nun im Bereiche der deutschen Philosophie durch Büchner und Moleschott auf der einen Seite, durch Lotze und Fechner auf der anderen Seite angeregt wurden; um sein eigenes Programm zu erfüllen mit farbigem Leben, wie es z. B. dem Leser aus Schopenhauers Werken so anziehend entgegensprudelt, und um mit diesen glänzenden Schriftstellern erfolgreich konkurrieren zu können — dazu wäre notwendig gewesen, daß Feuerbach nicht so vollkommen abgeschlossen von den Mittelpunkten des geistigen Lebens, von den Mittelpunkten insbesondere auch der rasch fortschreitenden naturwissenschaftlichen Bewegung in Deutschland, gelebt hätte. Es fehlten ihm eben vielfach die Mittel, die Kenntnisse, um einen solchen Neubau, wie er ihm ja ganz klar vorschwebte, auch wirklich in größerem Maßstabe auszuführen, und so hören wir ihn denn schließlich selber klagen: „Man meint," — es ist ein Fragment aus seinem Nachlaß — „ich hätte über vieles nicht geschrieben, worüber ich hätte schreiben sollen. Ja gewiß, aber ich habe auch vieles nicht gehabt, was ich hätte haben sollen, um darüber zu schreiben, worüber ich hätte schreiben sollen." Dann kommt noch ein anderes in der

inneren Entwicklung der deutschen Philosophie liegendes Moment dazu, welches ebenfalls Feuerbach mehr in den Hintergrund gedrängt hat; das ist der seit dem Ausgange der fünfziger Jahre immer lauter ertönende Ruf: „Zurück zu Kant!“ „Zurück zu Kant!“ aber heißt so viel wie „weg von Feuerbach!“. Denn Feuerbach bezeichnet in gewissem Sinne den größten Abstand der deutschen Philosophie von Kant, aus dem einfachen Grunde, weil eben Feuerbach die totale Revolutionierung der Hegelschen Philosophie ist, die sich in einer ganz konsequenten logischen Entwicklung aus dem Kantianismus entwickelt hatte. Kant selbst war für Feuerbach — wie für alle Zeitgenossen — im Hegeltum aufgegangen, und die wuchtigen Hiebe, die Feuerbach gegen die Hegelsche Philosophie geführt hat, treffen nicht nur für damals, sondern auch für die Gegenwart samt und sonders gewisse leitende Motive des Kantianismus. Das alles hat zusammengewirkt, um Feuerbach in den Hintergrund zu drängen.

Die eigentlich schöpferische Periode seines Lebens ist mit dem Beginne der fünfziger Jahre, mit der Veröffentlichung der Heidelberger Vorlesungen in Buchform im Grunde genommen abgeschlossen. Was er später herausgebracht hat, seine Theogonie, die Schrift über Spiritualismus und Materialismus, sind im Grunde genommen doch nur weitere Ausführungen, kraftvolle Zusammenfassungen der Ideen, die von ihm in dem großen Jahrzehnt zwischen 1839 und 1849 konzipiert und dargestellt worden sind. Eine Ausnahme davon machen nur die „Fragmente zur Ethik“, die aber erst aus seinem Nachlasse zur Veröffentlichung gebracht worden sind, wesentlich leitende Gedanken zu einer Umgestaltung der Ethik auf rein anthropologischer, von aller Metaphysik gereinigter Grundlage, die sich zu der Kantschen Ethik etwa so verhält, wie sich Feuerbachs Religionsphilosophie zu der Kants verhält.

Feuerbach hat die Aufrichtung des neuen Deutschen Reiches noch erlebt, aber als ein körperlich und geistig gebrochener Mann. Nicht einmal das stille, aber behagliche Asyl in Bruckberg hatte er zu behaupten vermocht. Der Zusammenbruch der Fabrik nötigte ihn, diese geliebte Stätte im vorgerückten Alter zu verlassen. In fremden und unerfreulichen Verhältnissen ist er am 13. September 1872 in dem Dorfe Rechberg bei Nürnberg gestorben.

Es würde nun natürlich die Schranken dieses Vortrages bei weitem übersteigen, wenn ich den Aufbau der Gedankenwelt Feuerbachs im einzelnen darzustellen versuchen wollte. Ich darf mir wohl gestatten, diejenigen, die den Wunsch haben, sich mit Feuerbachs philosophischen Anschauungen genauer bekannt zu machen und in die Originalwerke des Denkers selbst einzudringen, auf die Darstellung hinzuweisen, die ich im 17. Bande des Sammelwerkes „Klassiker der Philosophie“ gegeben habe; eine Darstellung, die direkt als eine Einführung in das Studium der Werke Feuerbachs gedacht ist und besonders auch als eine Einführung in die von Wilhelm Bolin und mir gleichzeitig veranstaltete Neuausgabe der Werke Feuerbachs. Auch diese ist darauf berechnet, sich den Bedürfnissen möglichst weiter Leserkreise anzupassen. Ich will heute nur das Allernotwendigste aus der Feuerbachschen Gedankenwelt zur allgemeinen Orientierung herausgreifen, um, nachdem wir die Schicksale des Menschen und des Schriftstellers verfolgt haben, auch seinen Charakter als Denker wenigstens in den Hauptumrissen erstehen zu lassen.

Feuerbach hat sich selbst immer vorzugsweise einer Bezeichnung bedient, um seine Philosophie in ihrer Eigenart, namentlich gegen alle spekulative Philosophie seiner Zeit, abzugrenzen. Er nannte seine Philosophie Anthropologismus, d. h. eine Philosophie, die vom Menschen ausgeht, die den Menschen in den Vordergrund stellt. Gemeint ist das im Gegensatze gegen die spekulative Philosophie, gegen die Philosophie, die von Gott oder von der Substanz oder von der Idee ausgeht und die aus einem derartigen Zentralbegriffe heraus das übrige logisch ableiten will.

Das berühmteste Beispiel einer solchen spekulativen Philosophie ist das System des Spinoza; wenn wir noch weiter zurückgreifen das System des Plato; und dann aus der Zeit, in die Feuerbach unmittelbar gehört, die Systeme von Hegel und von Schelling. Ich nenne diese vorzugsweise, weil sie die geistigen Kontrastpunkte sind, von denen sich die Feuerbachsche Philosophie in kraftvoller Eigenart abhebt. Allen solchen Konstruktionen nun tritt Feuerbach mit einer Entschiedenheit entgegen, die durchaus an den Kampf erinnert, den auch Kant

das ein Zug, durch den Feuerbach mit dem Geiste des echten Kritizismus verbunden ist; nur daß eben Feuerbach sich freizuhalten gewußt hat von einer Menge Spitzfindigkeiten, in die die Kantsche Philosophie geraten ist.

Ich habe schon vorhin Feuerbachs fundamentale Forderung ausgesprochen in bezug auf die Methode der Philosophie. Es ist die, daß auch die Philosophie wie jede andere Wissenschaft, insbesondere alle Naturwissenschaften, in der Erfahrung wurzeln müsse. Nur durch die Erfahrung kann auch die Philosophie ein wirkliches Fundament bekommen. Wenn wir die Zentralbegriffe der spekulativen Philosophie hernehmen, das Absolute, die Idee, die Substanz, Gott, so finden wir, daß das alles nichts ist, was unmittelbar in einer Erfahrung gegeben werden könnte.

Wenn man also derartige Abstraktionen an den Ausgangspunkt einer philosophischen Wissenschaft, eines philosophischen Aufbaues stellt, so fängt man im eigentlichsten Sinne des Wortes von oben zu bauen an anstatt von unten. Das wirklich reale Prinzip des philosophischen Denkens, das letzte Datum, über das, wie Feuerbach immer und immer wieder hervorhebt, keine Erfahrung und keine Spekulation hinaus kann, ist der Mensch, der ganze und volle Mensch, wie ihn uns eben die Erfahrung und das wirkliche Leben zeigt. Der Mensch, nicht etwa als reiner Geist, wie ihn manche Systeme zum Ausgangspunkte ihrer Deduktionen gemacht haben (denn auch der Mensch als reiner Geist ist uns in keiner Erfahrung gegeben) auch nicht der Mensch als bloßes Verstandeswesen; sondern der ganze und volle Mensch, der Mensch, der nicht bloß Geist ist, sondern auch einen Leib hat; der nicht nur Vernunft hat, sondern auch Gefühl und Einbildungskraft; der Mensch, der uns unmittelbar gegeben ist als das allergewisseste, was es gibt, als die unbedingte Realität, die zugleich die Einheit der höchsten Gegensätze ist, die Einheit des Idealen und Realen, die Einheit von Geist und Körper. Der Mensch ist diese Einheit, welche die spekulative Philosophie im Weltengrunde, im Wolkenkuckucksheim des Absoluten gesucht hat. Im Menschen haben wir das alles unmittelbar wirklich vor uns.

Das ist nun der eigentliche Zentralpunkt der Philosophie Feuerbachs. Hier wurzelt seine ganze kritische Arbeit, und von da aus muß man seine Philosophie zu verstehen suc en. Und da

heißt es einfach annehmen oder ablehnen; da heißt es Farbe bekennen, und je nachdem diese Entscheidung ausfällt, gelangt man entweder zu einer streng konsequenten, wissenschaftlich fundierten Philosophie oder man bleibt in haltlosen Spekulationen und in unklaren Kompromissen zwischen Theologie und Philosophie befangen.

Nun will ich noch die wichtigsten Stadien des weiteren Gedankenganges mit ein paar Strichen skizzieren. Wir haben also als unmittelbar gewissen Ausgangspunkt den Menschen in seiner empirischen Totalität als reales Prinzip. Wer aber den Menschen in dieser Gestalt als Ausgangspunkt annimmt, der kann nicht ausgehen von dem bloßen Individuum. Für den ist der Mensch als Gattungswesen der wahre Ausgangspunkt; der Mensch als einzelner wäre ja auch nur eine Abstraktion. Wer vom Menschen spricht, der darf nicht nur vom Ich sprechen, wie so viele Philosophen getan haben; der muß, wenn er auf dem Boden der Realität bleiben will, auch vom Du reden; und in der Wechselbeziehung von Ich und Du wurzelt die Gattung. Diese unmittelbare Gewißheit des anderen Ich, das im Du steckt, des anderen Ich, für welches mein Ich ein Du ist, bedeutet zugleich die unmittelbare Realität der uns umgebenden Welt, der Natur. Denn das andere Ich ist eingebettet in die Natur, ein Naturwesen unter anderen Naturwesen. So gewiß das andere Ich ist, so gewiß ist die Natur; die Natur ist darum der andere Grundpfeiler der Feuerbachschen Philosophie.

In der Erkenntnis der Natur — und das führt uns auf den Ausgangspunkt zurück — muß man nun Gedanken und Tatsachen, muß man Phantasien und Theorien genau unterscheiden. Wissenschaftlichen Wert haben nur Tatsachen, die irgendwie verifiziert sind, d. h. die sich erfahrungsgemäß begründen lassen. Wissenschaftlichen Wert haben nur solche theoretische Annahmen, die sich aus den Tatsachen mit einer zwingenden logischen Notwendigkeit ergeben. Finden wir aber nur solche in unserem sogenannten Denken über die Natur? Gewiß nicht. Das ganze Denken der Menschheit über die Natur ist erfüllt mit Annahmen, die nicht empirisch fundiert sind und doch eine ungeheure Rolle spielen: spekulative Begriffe, Glaubensvorstellungen aller Art. Wir sehen einen beständigen Widerstreit dieser Annahmen, dieser Glaubens-

vorstellungen auf der einen Seite, und der Denkgewohnheiten, welche die Wissenschaft ausbildet, auf der anderen Seite. Hier wurzelt der ewige Konflikt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie im alten Sinne und exakter Wissenschaft, von dem die ganze Geschichte des geistigen Lebens voll ist. Dieser Konflikt aber ist unaufheblich, wenn man meint, daß es möglich sei, durch irgendeine Vertiefung unserer Erkenntnis die Grenzen der möglichen Erfahrung überschreiten zu können; wenn man meint, es sei vielleicht denkbar, durch irgendeine besondere Spekulationsmethode das Kunststück fertig zu bringen, Wissen von etwas zu erzeugen, was nicht erfahrungsmäßig gegeben ist, Wissen zu erzeugen auf einem anderen Wege als durch das beständige Ineinandergreifen von Induktion und Deduktion. Darum ist das einer der fundamentalen, grundlegenden Gedanken Feuerbachs: Wer Gott oder das Absolute oder die Idee in den Tiefen des Weltgrundes sucht oder in der Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens; wer die Natur aus einem geistigen Prinzip ableiten will, der kommt unrettbar ins Gedränge. Es gibt gar keinen Ausweg aus dieser Schwierigkeit für den, der sich nicht mit Feuerbach entschließt, zu sagen: Versuchen wir, ob wir alle diese Vorstellungen, von denen unsere wissenschaftliche Erfahrung nichts weiß und nichts wissen kann, nicht vielleicht auf unser reales Prinzip zurückführen können; ob wir sie nicht vielleicht ableiten können aus dem Menschen heraus. Wer sich die Frage so stellt, der steht an der Schwelle der allerwichtigsten, der weittragendsten Einsichten. Ob Gott existiert, wie er existiert, was er ist, ob er die Welt geschaffen hat, ob die Welt in ihm von Ewigkeit ist, ob er innerhalb oder außerhalb der Welt ist, ob er ein Geist ist oder körperlich: darüber haben sich die Weisen aller Zeiten und Völker die Köpfe zerbrochen und nichts herausgebracht. Nun kommt Feuerbach und dreht das Problem einfach um und sagt so: Das Dasein oder das Absolute oder ein Geisteswesen hinter der Natur und über der Natur, das ist alles im höchsten Grade problematisch. Aber etwas Anderes ist ganz gewiß: Die Gedanken der Menschen, der Theologen, der Philosophen von Gott und göttlichen Dingen; die großen Religionssysteme, die Jahrhunderte hindurch dauern: das ist eine der allerklarsten und allergewissesten Tatsachen, die es gibt. Die

müssen wir studieren, aus ihnen, aus den Gedanken und Bedürfnissen der Menschen, müssen wir das Absolute, müssen wir die Gottheit zu verstehen suchen, nicht aus der Natur, nicht durch naturwissenschaftliche Methoden. Bisher hat man geglaubt, einer Gedankenwelt, die einen so weiten Raum einnimmt, müsse doch eine Realität zugrunde liegen. Gewiß, sagt Feuerbach, nur nicht in dem Sinne, in dem sie immer vermutet worden ist. Der allgemeine Gottesglaube beweist nicht die Existenz Gottes, er beweist nur für den anthropologischen Philosophen schlagend und unwidersprechlich die Allgemeinheit gewisser Bedürfnisse des Menschen, der nicht bloß denkt, dichtet, wünscht und hofft, sondern der auch zittert. Und in diesem Sinne ist Feuerbachs grundlegender Satz zu verstehen, der Schlüssel zu seiner ganzen Philosophie: Das Geheimnis der spekulativen Philosophie ist die Theologie; das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie. Und das ist in der Tat die Quintessenz seiner ganzen philosophischen Arbeit gewesen, in der metaphysischen Spekulation, vor allem in dem glänzendsten Erzeugnis der Spekulation, im Systeme Hegels, den verkappten, maskierten theologischen Grundcharakter dieses ganzen Denkens aufzuweisen und in allen Religionen und aller Theologie nicht übernatürliche Mächte und Gewalten, nicht transzendente Geheimnisse, sondern das Allernächste, das Allergewisseste, den Menschen mit seinem Fürchten, Wünschen und Hoffen, mit seinem Glauben und Dichten, nachzuweisen. Wir können die Gottheit nirgends finden, mit keinem Mikroskop, mit keinem Teleskop, wir finden sie nicht in der Natur und nicht in der Geschichte, sondern nur in unserem eigenen Innern, denn sie ist nichts Anderes als der Inbegriff unserer in der Phantasie befriedigten Wünsche, sie ist, wie Feuerbach mit Benutzung eines der schönsten Aussprüche der deutschen Mystik sagt, nichts Anderes als „ein immer wiederkehrender, unaussprechlicher Seufzer aus dem tiefsten Grunde der Kreatur und ihrer Bedrängnis“.

Feuerbach selbst hat immer und immer wieder betont, daß in dieser seiner Religionsphilosophie negative und positive Tendenzen dicht nebeneinander liegen. Er hat nie den Versuch gemacht — dazu war er viel zu ehrlich — zu verdecken, daß diese seine Theorie die Religion im gewöhnlichen Sinne als eine reale

Beziehung des Menschen zu einem übernatürlichen Wesen einfach wegerklärt. Dieser Negation der Religion aber in dem Sinne, als ob ihren Vorstellungen irgendeine transzendente Realität entspräche, geht zur Seite das feinste Verständnis der psychologischen Triebkräfte, die zur Religion geführt haben, und die wärmste Würdigung des idealen Gehaltes, der in der Religion liegt. Darum hat Feuerbach mit so gutem Rechte protestieren dürfen gegen das Unrecht, das seinem Atheismus von demjenigen widerfährt, der ihn etwa mit dem in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts neu erstehenden Materialismus zusammenwirft. Er wußte sich als den Reicheren; er wußte, daß das, was er bot, eine notwendige Ergänzung und Vertiefung zu diesen Anschauungen bot. Er selbst schreibt einmal: „Der Unterschied zwischen mir und den übrigen Naturalisten ist gleichbedeutend mit dem Unterschiede zwischen Zeit und Raum oder zwischen Menschengeschichte und Naturgeschichte. Die Anatomie, die Chemie, die Physiologie, die Medizin, die alle wissen nichts von der Seele, wissen nichts von Gott. Wir wissen davon auch nur aus der Geschichte, aus der Geschichte unseres Geschlechtes. Der Mensch ist mir wie ihnen ein Naturwesen, entsprungen aus der Natur. Aber mein Hauptgegenstand sind die aus dem Menschen entsprungenen Gedanken und Phantasiewesen, die in der Meinung und Überlieferung der Menschen für wirkliche Wesen gelten."

Auf das allergenaueste hat Feuerbach in diesem Satze ausgesprochen, daß seine anthropologische Philosophie vor allem im engsten Zusammenhange mit der Geschichte, mit der Geistesgeschichte der Menschheit, verstanden werden will, und darin ist eben seine Eigenart vor allem begründet, daß er die theologischen, metaphysischen Begriffe und Dichtungen der Vergangenheit nicht einfach negiert, sondern daß er sie aus dem Wesen des Menschen heraus erklärt und auf diese Weise die scheinbare Negation zu einer Reihe der schönsten und weittragendsten Einsichten macht. So ist nur die eine Hälfte seiner Arbeit der Zerstörung des religiösen Glaubens gewidmet gewesen. Hand in Hand damit geht das feinste Herausarbeiten des idealen Wesens, des Kerns, der in der Religion steckt, nicht auf dem Wege irgendeiner Kompromißtheologie, sondern einfach mittels der klaren

Anwendung des fundamentalen Gedankens, den ich noch einmal dahin zusammenfassen will, daß ich sage: Das Wesen, das der Mensch in Religion und Theologie verehrt und anbetet als ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen, das enthüllt sich den Augen des Religionsphilosophen als das eigene Wesen des Menschen, als der Inbegriff seiner Wünsche, seiner Ideale, der Inbegriff seiner Hoffnungen. Streift man von diesem Wesen dasjenige ab, was rein phantastisch ist, was ein- für allemal und für alle Zeiten wider die Gesetze der Natur ist, so bleibt keineswegs, wie so oft behauptet wird, nichts übrig, sondern es bleibt etwas sehr Großes übrig, das um so bedeutungsvoller ist, je besser und natürlicher es fundiert ist. Es bleibt übrig ein Kulturideal, es bleibt übrig der Gedanke eines veredelten Menschentums, das durch selbstständige Kraft und Arbeit in Wirklichkeit umgesetzt werden soll. In diesem Sinne sagt Feuerbach einmal: „Ich verneine das phantastische Scheinwesen der Religion und Theologie nur deswegen, um das wirkliche Wesen des Menschen bejahen zu können. Erst tut Gott Wunder auf die Bitte des Menschen, im Glauben des Menschen, im Einklange mit seinen geheimsten, innersten Wünschen, zuletzt tut der Mensch selber Wunder im Einklange mit der durch sein Wissen erworbenen Herrschaft über die Natur. Anfangs ist er der geheime Wundertäter durch seinen Glauben; in der Folge wird er werden und muß er werden der offenbare, der sichtbare Wundertäter durch sein Wissen. Die Vorsehung der Menschheit, der fortgeschrittenen, der ihrer Herrschaft über die Natur bewußt werdenden Menschheit, ist einzig die Kultur, ist einzig die Bildung der Menschheit. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit regeln nur da das menschliche Leben, wo der Mensch vor allem selbst weise, gut und gerecht wird.“ — Es ist, wie man sieht, ein großes Programm, das Feuerbach hinterlassen hat, ein Programm, von dem wir wohl sagen dürfen, es arbeitet an seiner Verwirklichung auch ein Teil derjenigen mit, welche der Religionsstütze, das heißt des weiter ausgreifenden Phantasielebens, für ihre Ideale nicht entbehren zu können glauben. Es ist aber der Appell an die, wie ich glaube, tief in uns allen wurzelnde Überzeugung, daß die Götter nur dem hilfreich zur Seite stehen, der vor allem gelernt hat, sich selbst zu helfen.

23

Max Stirner und Ludwig Feuerbach

(1911)

Der Anfang der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts war eine bewegte Zeit in Deutschland. Wie Sturmvögel flatterten überall die Vorboten der großen Bewegung des Jahres 1848 auf. Der fest gezimmerte Sargdeckel, den die Reaktion der Heiligen Allianz, die Karlsbader Beschlüsse und die freudige Mitwirkung der bundesstaatlichen Regierungen auf die im Zeitalter der Befreiungskämpfe wach gewordenen Hoffnungen des deutschen Volkes gestülpt hatten, krachte in allen Fugen. In Preußen brachte König Friedrich Wilhelm IV. Enttäuschung auf Enttäuschung. Aus dem tönenden Vollklang seiner Reden hörte die Zeit nur heraus, was ihr im tiefsten Innern zuwider war: den Zug nach dem Mittelalter, nach patriarchalischer Gestaltung des Verhältnisses von Fürst und Volk, kurz die Bewunderung einer Zeit, die man für geistig längst überwunden hielt, wenn sie auch in vielem noch allzu wirklich war, und von der man mit allen Kräften vollends los zu kommen wünschte. Immer drängender wurde das Verlangen nach verfassungsmäßigen Einrichtungen, nach Erweiterung der bis dahin so spärlich bemessenen Volksrechte, nach Schutz vor dem weitgehenden System polizeilicher Bevormundung. Mit der herrschenden Staatsform war das Kirchentum eng verknüpft. Historisch fundiert wie jene, bereitwillig dem Staate dienend, wo es Schutz für seine Ansprüche zu finden hoffte, erschien es als eine der wichtigsten Stützen der bestehenden Gewalt. Dieses ganze Doppelsystem hatte in der Philosophie Hegels seinen typischen, gedanklichen Ausdruck gefunden. Wenn, nach dem klassischen Ausdrucke Hegels in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie, keine Philosophie etwas anderes ist als eine bestimmte Zeit in Begriffen erfaßt und dargestellt, so hat diese Zeit wirklich ihr getreues Spiegelbild in einem philosophischen System, welches, im schroffsten Gegensatz zu allen revolutionären Tendenzen, die „Vernünftigkeit" des Wirklichen, des Bestehenden, proklamierte; welches den Staat als die substantielle Macht des allgemeinen verkündete, vor der das Recht der Individuen ver-

schwinde; welches die christliche Dogmatik mit allen wesentlichen Bestimmungen als einen vorstellungsmäßigen Ausdruck absoluter Wahrheiten in das System der reinen Vernunft aufnahm. Der Triumph der Hegelschen Philosophie war der Triumph des romantischen Geistes über den Rationalismus der Aufklärung, welcher noch bei Kant und Fichte deutlich erkennbar ist, wo sie Lobredner und Bewunderer der französischen Revolution sind; wo sie mit allem Nachdruck gegen den historischen Staat und seine längst zur Plage gewordenen Wohltaten für den reinen Vernunftstaat eintreten; wo sie ein undogmatisches Kirchentum und die Religion des freudigen Rechttuns verkünden.

Die ersten starken Stöße gegen das System wurden nicht von der politischen, sondern von der religiösen Seite her geführt. Es war wie eine Bestätigung der Lehre des Meisters selbst, daß alle Entwicklung sich in Gegensätzen bewege, wenn gerade die ersten und schärfsten Antithesen von der Hegelschen Schule selbst ausgingen. Man muß sich den vorhin angedeuteten engen Zusammenhang zwischen Kirche und Staat, Philosophie und Theologie, vergegenwärtigen, um die ungeheure Wirkung zu begreifen, welche vier Jahre nach Hegels Tod David Friedrich Strauß mit seinem „Leben Jesu" hervorbrachte. Die ganze Kritik der Aufklärung, des Wolfenbüttler Fragmentisten, Voltaires, die man tot, durch vertiefte Einsicht in das Wesen der Religion überwunden geglaubt hatte, lebte mit einem Schlage wieder auf und bot ganz neue historische und literarische Ausblicke. Einig mit der älteren Aufklärung in der Kritik des Wertes der neutestamentlichen Erzählungen als Quellen für objektive geschichtliche Begebenheiten, macht Strauß ihre unersetzliche Wichtigkeit für das Verständnis der Geistesverfassung des ältesten Christentums deutlich und läßt, was sie Unmögliches oder Unbeglaubigtes enthalten, aus diesem Geiste heraus, als dichterisches oder mythisches Gebilde verstehen. Noch hatte sich die große Erregung nicht gelegt, welche dieses Buch hervorbrachte, da erschien Feuerbach mit seinem „Wesen des Christentums" (1841). Ein Stoß gegen die kirchliche Orthodoxie, von einer ganz anderen Seite her geführt, aber — wie es den Zeitgenossen schien — nicht minder tödlich. Der geschichtlichen Frage: Wie sind die Evangelien entstanden und was kann von ihrem Inhalt Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit erheben? —

gleichgültig gegenüberstehend, rückt Feuerbach die andere Frage in den Vordergrund: Welches sind die inneren psychologischen Gründe, die das Christentum ursprünglich erzeugt und bis heute immerfort erhalten haben? Läßt sich das Christentum, sowohl das fertige, ausgewachsene, weltbeherrschende, als auch das werdende aus der Natur des Menschen verstehen? Und die Antwort lautet: Bis auf den letzten Rest. Christentum ist Humanismus; aus dem Sinnlichen, Natürlichen projiziert ins Übersinnliche, Übernatürliche; aus dem Wirklichen ins Ideale, aus dem Möglichen ins Unmögliche gesteigert. Glaube heißt nichts anderes als Kraft der Phantasie; das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.

Diese Schrift war in noch viel ausgeprägterer Weise als die kurz zuvor erschienene „Kritik der Hegelschen Philosophie" Feuerbachs Bruch mit dieser Philosophie. Aber nur aus der eigentümlichen Stellung des Hegelschen Systems als offizieller preußischer Staatsphilosophie und aus der engen Verbindung des Kirchlichen mit dem Staatlichen in jener Zeit ist es zu erklären, daß ein solches rein religionsphilosophisches Buch zugleich als eine eminente politische Tat angesehen werden konnte und Feuerbach mit einem Schlage an die Spitze der Fortschrittsbewegung brachte. Noch im Jahre 1886 schrieb Friedrich Engels in der „Neuen Zeit": „Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer." Denselben Eindruck empfängt man auch, wenn man Feuerbachs nächstfolgende Schrift zur Hand nimmt, seine „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie". Wenn man heute diese allerdings von einem energischen Kampfgeiste — aber vorzugsweise gegen die spekulative Philosophie — beseelten Aphorismen durchblättert, so erscheint es kaum mehr begreiflich, daß eine Sammlung solcher Sätze den größten Zensurschwierigkeiten begegnen konnte, so daß Ruge an Feuerbach schrieb: „Man weist mit Fingern auf Ihren Artikel von diesem Jahre und kündigt mir an, dabei gingen alle kirchlichen und sozialen Verhältnisse zugrunde." (Brief vom 8. März 1842.)

Indessen schien der Erfolg wenigstens indirekt dem Scharfsinn der preußischen Zensoren, über welchen sich Ruge in seinem Briefe so lustig macht, Recht zu geben. Ein Jahr, nachdem Feuerbach

die Ausgestaltung seiner „Vorläufigen Thesen“ in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ veröffentlicht hatte, erschien unter dem Namen Max Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“ ein Buch, welches direkt von Feuerbach und der Hegelschen Linken seinen Ausgang zu nehmen schien, sie gewissermaßen beim Worte nahm und die äußersten Konsequenzen aus ihren Lehren zu ziehen versuchte. Begriffliche Abstraktionen für Realitäten zu nehmen, den Gedanken als das erste, die Wirklichkeit, die Natur, als ein Abgeleitetes, als eine Art Selbstentäußerung des reinen Gedankens zu betrachten — das war der Grundzug jener spekulativen Systeme, gegen welche Feuerbachs Kritik Sturm gelaufen und deren innerste Verwandtschaft mit dem Geiste der Theologie er aufzuzeigen versucht hatte. Gut, — so können wir den Gedankengang des Stirnerschen Buches vielleicht in der größten Kürze wiedergeben — machen wir Ernst mit diesem Vernichtungskrieg gegen die Wahngebilde der Spekulation; machen wir uns klar, daß dieser von Feuerbach verlangten Auflösung nicht nur das „allgemeine Wesen“ der spekulativen Philosophie und Theologie, die Gottheit, unterliegt, sondern auch alle diejenigen Abstraktionen, in welche sich der aus seinen alten Heimstätten vertriebene Geist der Spekulation geflüchtet hat: Gesellschaft, Staat, Menschheit — lauter Phantome des Gedankens, die sich für Realitäten ausgeben, der kritischen Lauge aber so wenig Widerstand leisten können wie die Götzen der Religion. Wer dies nicht einsieht, der bleibt auch in der Welt des neuen Gedankens noch immer mitten in der Theologie. Er negiert die alten Begriffe, um neue an ihre Stelle zu bringen, die wieder nichts als Gespenster sind; neue höchste Wesen, die uns in Dienst und Pflicht nehmen, Recht, Freiheit, Wahrheit, Ehre, Staat, Menschheit, statt uns endlich einsehen zu lehren, daß wir keinem Begriff und keinem abstrakten Scheinwesen Opfer schuldig sind, sondern lediglich Interessen haben, zu deren Verfolgung die Gesellschaft uns dienen muß. „Was kümmert mich, den Egoisten, die menschliche Gesellschaft? Ich werfe sie über den Haufen und setze an ihre Stelle den Bund der Egoisten, d. h. von Ichen, nicht im Geiste, sondern von Haut und Knochen, die zwar miteinander Analogien haben, aber von denen jedes im Grunde mit allen anderen unvergleichbar ist: sein Fleisch nicht ihr Fleisch; sein Geist nicht ihr Geist. Nur das Ich

in diesem Sinne ist wirklich; das allgemeine Ich, die Gattung Mensch, ist nur ein Gedankending. Das wahre Ich ist ohne Gattung, ohne Norm, ohne Vorbild, ohne Gesetz, ohne Pflichten und ohne Recht."

In bezug auf das Verhältnis dieser Gedanken — welche das Buch Stirners geistreich, aber in unzähligen Wiederholungen zu einer Theorie des Anarchismus, der Irreligion, des Immoralismus und überhaupt zu einer Apotheose des strengsten Individualismus ausgestaltet — zu der Philosophie Feuerbachs sind verschiedene Auffassungen möglich und tatsächlich hervorgetreten. Man begreift wohl, daß die Anhänger der spekulativen Philosophie, des von Feuerbach so entschieden bekämpften Glaubens an die Realität des Allgemeinen, Begrifflichen, Übersinnlichen, sich der Stirnerschen Ausführungen mit einem gewissen Triumphgefühl bemächtigten, um durch sie als eine äußerste Konsequenz recht handgreiflich zu zeigen, wohin man mit solchen Lehren, wie sie Feuerbach verkündet hatte, schließlich gelangen müsse. Auf der anderen Seite aber darf der Gegensatz nicht übersehen werden, in welchem sich die beiden Hauptakteure dieses philosophischen Dramas selbst zueinander fühlten. Stirner hat für Feuerbach nur höchst bedingte Anerkennung. Der ersten Abteilung seines „Einzigen" hat er ein Motto aus Feuerbach vorangestellt: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen" und hinzugefügt: „Sehen wir uns denn dieses höchste Wesen genauer an." Und so ist gerade diese Abteilung fast durchgängig eine Polemik gegen Feuerbach, den er nicht zu den Freien, sondern zu den „Freigelassenen des Geistes" rechnet. Es sei nur Wahn, wenn Feuerbach glaube, einen Akt der Befreiung vollbracht zu haben, indem er zeigt, daß das wahre „Über" dem Menschen nicht die Gottheit, sondern die Menschheit sei. Damit sei in der Sache nichts geändert, nur ein Herrenwechsel eingetreten. Was früher Gottheit hieß, heißt jetzt Menschheit, was früher Religion, jetzt Sittlichkeit. Statt an den Willen der Gottheit werden wir an das Gesetz des Guten gebunden; aber d a s Gute ist eben darum nicht notwendig m e i n Gutes. Wir bleiben immer gebunden, immer unfrei, niemals wir selbst und handeln nie um unsertwillen. Das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen; aber eben weil es sein Wesen und nicht er selbst ist, so bleibt es ganz gleich,

ob wir uns auf den Standpunkt der Religion oder auf den Standpunkt Feuerbachs stellen. Ich bin weder Gott noch der Mensch; weder das höchste Wesen noch mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob ich das Wesen in mir oder außer mir denke. Immer bleiben wir an eine Fiktion gefesselt.

Feuerbach ist dem „Einzigen" viel unbefangener gegenübergestanden. Bald nach der Lektüre von Stirners Buch hat er in einem Briefe an seinen Bruder (mitgeteilt bei Bolin, Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, S. 106) mit voller Schärfe Trennungs- und Berührungspunkte bezeichnet. Er nennt das Buch Stirners ein höchst geistvolles und geniales Werk, welches die Wahrheit des Egoismus für sich habe, aber exzentrisch, einseitig, unwahr fixiert. „Seine Polemik gegen die Anthropologie, namentlich gegen mich, beruht auf purem Unverstand oder Leichtsinn. Ich gebe ihm Recht bis auf Eines: im Wesen trifft er mich nicht. Er ist gleichwohl der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kennen gelernt habe." Wenn man diese völlig unbefangene und vertrauliche Äußerung sich vor Augen hält, wird man nicht glauben, daß Feuerbach durch Stirners Buch erst die Augen über die notwendigen Konsequenzen seiner Zukunftsphilosophie aufgegangen seien, wie bekannte Darstellungen der Geschichte der Philosophie zu verstehen geben; und auch die Entgegnung, welche Feuerbach im folgenden Jahre verfaßte*) — eigentlich eine Reihe von Betrachtungen, welche das „Wesen des Christentums" in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum" näher zu erläutern unternahmen — erscheint in einem anderen Lichte: nicht etwa kleinlaut, sondern achtungsvoll, wie man nach dem Eindrucke, den Feuerbach von dem Buche empfangen hatte, natürlich finden wird. Aber mit völliger Klarheit wird die entscheidende Differenz bezeichnet. Aus dem Erkenntnisprinzip der Sinnlichkeit, d. h. der Empfindung und Wahrnehmung, folgt nicht die Einzigkeit des Individuums im Sinne Stirners; weder theoretisch noch praktisch. Sicherlich, sagt Feuerbach dort, ist das Individuum das wahre, das wirkliche Wesen. Aber nicht dieses ausschließliche Individuum. Denn gerade die Sinn-

*) Zuerst gedruckt 1845 in Wigands Vierteljahrsschrift. Vgl. Feuerbachs Sämtliche Werke, neu herausgegeben von Bolin und Jodl, VII. Band, S. 294 ff.

lichkeit ist es, welche uns zwar den individuellen Unterschied kundgibt; aber auch zugleich unverkennbar, unleugbar unsere Identität mit anderen Individuen vergegenwärtigt. Und in diesem selben Zusammenhang spricht Feuerbach das fundamentale, für die Psychologie nicht minder als für die Ethik bedeutungsvolle Wort aus: „Individuum sein heißt zwar allerdings Egoist sein, heißt aber auch zugleich, und zwar unwillkürlich, Kommunist sein.“ Daraus folgt dann die treffende Forderung: „Gib dem einzelnen Individuum nicht weniger, als ihm gebührt, aber auch nicht mehr. Schlage dir den ‚Einzigen‘ im Himmel, aber schlage dir auch den ‚Einzigen‘ auf Erden aus dem Kopfe.“ Und nicht minder treffend ist, was Feuerbach über Stirners Behauptung sagt: jedes „Über“, welches das souveräne Individuum anerkenne, sei nichts weiter als ein Rückfall in die Theologie. Kein Mensch, entgegnet Feuerbach, ist so stark, daß er nicht in gewissen Augenblicken seines Lebens eines Helfers, einer Stütze bedürfte; kein Mensch ist so fertig, daß er nicht immer noch ein Ziel, einen Zweck vor sich sähe. Der Helfer muß mehr sein und mehr haben als der Hilfsbedürftige; wer mich aus dem Morast herausziehen will, muß über dem Morast, muß über mir stehen. So ist der Mensch der Gott des Menschen und nur durch diesen menschlichen Gott kann der außermenschliche ersetzt werden. Und den Vorwurf des Rückfalles in die Theologie zugleich annehmend und parierend sagt Feuerbach: Nur die Gattung ist imstande, die Gottheit, die Religion zugleich aufzuheben und zu ersetzen. Keine Religion haben, heißt: nur an sich selbst denken; Religion haben: an andere denken.

Mit besonderer Klarheit hat ein um dieselbe Zeit an Friedrich Kapp geschriebener Brief diesen Gedanken ans Licht gestellt. Dort beklagt sich Feuerbach über die Mißverständnisse bezüglich seiner Lehre, die dadurch entstehen, daß „die Leute unter Sinnlichkeit nichts Anderes denken als Essen, Trinken, Freien, gleichwie sie unter ‚menschlich‘ nichts Anderes verstehen als die Schwächen der Individuen und die veränderlichen Institutionen der Zeiten, weshalb sie auch das wahre menschliche Wesen unter dem Namen des Göttlichen als eine eigene, vom Menschen unterschiedene Gattung, demselben gegenübersetzen“. (Bei Bolin, Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach, Bd. II, S. 137.)

Nimmt man diese Erklärungen Feuerbachs und die vorhin angeführten polemischen Äußerungen Stirners über ihn zusammen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Stirner Feuerbach nicht etwa zu Ende gedacht, sondern mit bewußter Tendenz umgebildet hat, um seiner eigenen These eine schärfere Zuspitzung zu geben. Aus dem erkenntnistheoretischen Sensualismus folgt die Einzigkeit und praktische Absolutheit des Individuums nur für denjenigen, welcher die Urtatsache der durchgängigen wechselseitigen Bedingtheit der Individuen durcheinander nicht sehen will. Aus der Wesenlosigkeit der Gedankengebilde des religiösen Glaubens folgt die Wesenlosigkeit der menschlichen Gesellschaft und die bloß gedankliche Scheinexistenz des Staates und seiner Institutionen nur für denjenigen, welcher einen theoretischen Vorwand sucht, um nicht nur gewisse ihn bedrückende Einrichtungen, sondern um jede gesellschaftliche Ordnung überhaupt in die Luft zu sprengen. Denn gerade das Zeugnis der Wirklichkeit, welches Feuerbach allein als unbestreitbar gelten läßt, die Gewalt sinnlicher Tatsachen, wie solche z. B. aus Feuerbachs Geist heraus in Kapps System der Rechtsphilosophie aufgezeigt worden sind, prägt die Überzeugung von der ungeheuren Realität dieser Gebilde auch dem Widerstrebenden, auch dem „Einzigen“ auf. Und wenn die Größe der Feuerbachschen Kritik gerade darin gesucht werden muß, daß sie mit der Auflösung der supranaturalistischen Religion kein Verlustkonto für die Menschheit schafft, sondern die wesentlichen Kulturleistungen der Religion auf einer geänderten, immanent menschlichen Grundlage neu und mit Vermeidung schädlicher Nebenwirkungen gewinnen wollte — so ist gerade dieser Gedanke, der Feuerbach mit den aufbauenden Tendenzen des übrigen europäischen Positivismus eng verknüpft, von Stirner vollständig außer acht gelassen worden.

Aber wenn demgemäß der Einfluß Feuerbachs auf Stirner nur in antitheologischer Richtung evident und durchgreifend ist, während dieser in seinem ethischen, sozialen, politischen Denken alle Grundvoraussetzungen Feuerbachs verläßt, so kann, wie es scheint, mit viel besserem Rechte von einer fühlbaren Einwirkung Stirners auf Feuerbach gesprochen werden. Feuerbach hatte den „Einzigen“ abgewiesen. Aber die weitere Entwicklung seiner Gedanken führte ihn auf einen Punkt, wo er sich Stirner wieder

näherte; allerdings mit einer Beschränkung, welche sogleich hervorzuheben sein wird. Mit ethischen Problemen beschäftigt, wandte sich Feuerbach in der letzten Phase seiner literarischen Tätigkeit der Analyse sittlicher Phänomene zu, und es entsprach vollständig der immer mehr sich ausprägenden Abwendung vom spekulativen Idealismus, welche sich seit der Mitte der vierziger Jahre bei ihm verfolgen läßt, daß er im Glückseligkeitstriebe die eigentliche Wurzel aller Sittlichkeit zu suchen beginnt. Das „Wesen des Christentums" hatte die Liebe fast überschwenglich gefeiert und in den Mittelpunkt aller Sittlichkeit gestellt: nur als allgemeine Menschenliebe, befreit von transzendenten Voraussetzungen, befreit auch von den Schranken, welche das Christentum selbst, vermöge des Gegensatzes von christlich und unchristlich, seinem schönen, universellen Liebesprinzip gesteckt hatte. „Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein," heißt es im Schlußkapitel des „Wesens des Christentums". Und in den Betrachtungen über den „Einzigen und sein Eigentum" beantwortet Feuerbach die selbstgestellte Frage, warum er die Liebe so hervorhebe, damit, daß er sagt: „Weil es keinen anderen praktischen und organischen Übergang vom Gottesreich zum Menschenreich gibt als die Liebe." (VII, 307.) Damit scheint seltsam zu kontrastieren jenes Fragment, welches sich im Nachlasse vorfand und das im zehnten Bande der neuen Gesamtausgabe unter der Überschrift „Zur Ethik: Der Eudämonismus" veröffentlicht ist: Ein beinahe leidenschaftlicher Versuch, den Nachweis zu liefern, daß dieser Trieb der alles beherrschende Grundtrieb sei, und sein Vorhandensein nicht nur in seinen oft so seltsamen Verkleidungen, sondern auch in seinen scheinbaren Gegensätzen erkennen zu lassen. Hier finden sich harte Worte gegen die Moralisten, „welche sich von jeher darin gefallen haben, einander mit großsprecherischen Phrasen zu überbieten, sich für um so größere und bessere Moralisten gehalten haben, je mehr sie übertriebene, transzendente un- und übernatürliche, un- und übermenschliche Begriffe aufstellten; gegen die Moralisten, welche es für eine Befleckung der heiligen Jungfrau Moral angesehen haben, wenn sie auch nur einen Blutstropfen von Egoismus, selbst von ge-

sundem, notwendigem, mit dem Leben identischem Egoismus übrig ließen". Vielleicht darf man dieses nachdrückliche Herausarbeiten des seit Kant in der deutschen Ethik verpönten Glückseligkeitsprinzips als eine Fortwirkung des Stirnerschen Buches betrachten. Und vielleicht hat Feuerbach mit Bewußtsein von diesem Punkte aus die noch etwas pathetisch unklare Liebesethik, in welche er früher den wesentlichen Gehalt der christlichen Religion zu verwandeln bemüht war, zu korrigieren versucht. Aber vom Egoismus des „Einzigen" sehen wir auch den Eudämonisten Feuerbach durch eine weite Kluft getrennt: durch jene tiefe Überzeugung von der Realität des Du und den daraus für das Ich folgenden Imperativen, welche schon die Entgegnung an Stirner mit epigrammatischer Schärfe ausgesprochen hatte. „Ich bin nicht ohne Dich. Ich hänge vom Du ab. Kein Du, kein Ich. Nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch."

Niemand versteht den lebenswahren Ernst und die tiefe psychologische Begründung der Ethik Feuerbachs, der sich nicht gegenwärtig hält, daß diese starke Betonung des Glückseligkeitstriebes mit einer nicht minder starken Betonung des Gemeinschaftslebens und des Du-Bewußtseins vollständig Hand in Hand geht. Wo Menschen wollen und handeln, da ist Streben nach Glückseligkeit die innerste Triebfeder. Alle Moral aber ruht auf der praktischen Anerkennung des Du, des Ich außer mir. Wer diese Anerkennung nicht freiwillig darum leistet, weil er weiß oder fühlt, daß die anderen mit ihm identisch sind und daß, was für ihn gilt, auch für das andere Ich gelten muß, dem wird, wie die ganze Geschichte der sittlichen und rechtlichen Entwicklung zeigt, auf das nachdrücklichste begreiflich gemacht, daß der Egoismus Aller oder auch zunächst nur der Majorität immer mächtiger ist als der Egoismus des Einzelnen. „Ich will, sagt der eigene, du sollst, der fremde Glückseligkeitstrieb". Nimmt man diese Sätze aus Feuerbachs späterer Begründung der Ethik (Sämtliche Werke, neu herausgegeben von Bolin und Jodl, Bd. X), so darf man vielleicht sagen, daß durch den Einfluß Stirners ein mehr realistischer, männlicher, mit den Tatsachen der Sittengeschichte besser in Einklang stehender Zug in die Ethik Feuerbachs gekommen sei. Gewiß wird in der Liebe der Egoismus

zur Selbstverleugnung, indem er darin aufgeht, den Egoismus eines Anderen zu bestätigen; und die Selbstverleugnung ist in diesem Falle Egoismus, weil sie mich in der innersten Seele glücklich macht. Aber ist denn diese Liebe notwendig überall vorhanden, wo menschliche Ichs nebeneinanderstehen? Muß nicht auch sie, einem Teil der Menschen wenigstens, anerzogen, angezüchtet werden? Darf man ihrer auch nur da überall gewiß sein, wo Feuerbach selbst noch in der letzten Phase seines Denkens (siehe Bd. X, S. 270) geneigt war, die tiefste anthropologische Wurzel der Sittlichkeit zu suchen: im Geschlechtsgegensatze, im Verhältnisse von Mann und Weib?

So gelangt diese Ethik Feuerbachs zu der abschließenden Formel: Das Gute ist nichts Anderes, als was dem Egoismus der menschlichen Gemeinschaft entspricht; das Böse nichts Anderes, als was dem Egoismus Einzelner oder einzelner Menschenklassen entspricht und infolgedessen nur auf Kosten Anderer verwirklicht werden kann. Daraus ergibt sich aber auch die Unmöglichkeit des „Einzigen“ im Sinne Stirners. Laßt seinen Egoismus riesengroß in die Höhe streben — er wird vom Egoismus aller Anderen gebändigt oder zertreten. Und auch dem Bunde der Egoisten wird es nicht besser ergehen. Denn ohne Hingebung der Einzelnen, die ihm angehören, an gemeinsame Zwecke wird ihn der erste kräftige Stoß von außen zersprengen. Hält er aber zusammen, so stehen wir schließlich nach einer Entwicklung von Jahrtausenden genau wieder da, wo die Entwicklung einst begonnen: einzelne Horden und Gruppen, die einander bis aufs Messer, bis zur Vernichtung bekriegen. Die ganze Sitten- und Rechtsgeschichte war ein labyrinthischer Weg, der an den Ausgangspunkt zurückführt.

Aus diesen Gedanken Feuerbachs folgt auch eine ganz andere Stellung zum Staate, als wir sie bei Stirner finden. Ja vielleicht kann man gerade von hier aus, von den völlig divergierenden Konsequenzen, die Verschiedenheit des Ausgangspunktes am besten demonstrieren. Nicht „Fort mit dem Staat“ ist seine Forderung wie bei Stirner, sondern „Anderen Staat, besseren Staat“ durch das Emporkommen neuer Menschen, neuer Klassen. Schon 1844 schrieb er, angeregt durch das merkwürdige Buch des Schneidergesellen Weitling: „Garantien der Harmonie und

Freiheit" an Friedrich Kapp: Bald — im Sinne der Menschheit, nicht der Individuen — wird sich das Blatt wenden, das Oberste zu unterst, das Unterste zu oberst kehren, die da herrschen, dienen, die da dienen, herrschen (mitgeteilt bei Bolin, Ausgewählte Briefe usw., Bd. II, S. 138).

Freilich, die substantielle Auffassung des Staates, welche die spekulative Philosophie gepredigt hatte, verwirft auch Feuerbach. „Weder die Politik noch der Staat für sich selbst ist Zweck", heißt es in einer Aufzeichnung des Nachlasses (Bd. X, S. 312). „Der Staat löst sich in Menschen auf, ist um des Menschen willen da." Aber daraus folgt nur, daß der Staat ebensowenig wie die Ethik vom Glückseligkeitstriebe abstrahieren darf. Daher der Umstand, daß Feuerbach den sozialen Umwälzungen der Zukunft, welche er mit voller Bestimmtheit voraussah, viel lebhafteres Interesse entgegenbrachte als den überwiegend politischen Tendenzen des Revolutionsjahres von 1848. Dies hat Feuerbach mit völliger Klarheit in den Exkursen ausgesprochen, mit welchen er seine Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion in der Buchausgabe (Sämtliche Werke, Bd. VIII, 1851) begleitete. Dort spricht Feuerbach die Erwartung aus, daß der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschen zu seinem Recht kommen und eine neue Geschichtsepoche begründen werde.

Nur seine persönliche Teilnahme und seine Zukunftshoffnungen gehörten dieser Entwicklung; nicht seine geistige Arbeit. Eigentlich politisches Denken blieb diesem Kopfe fremd. Selbst in dem handschriftlichen Nachlasse finden sich nur vereinzelte Aufzeichnungen, die sich auf das Staatsproblem beziehen. Manche ungemein treffend; aber über die Frage, wie Feuerbach sich den Ausgleich zwischen Individuum und Staat im einzelnen gedacht habe, geben sie keinen Aufschluß. Nur darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß dieser Ausgleich für ihn mehr in der Richtung der organisierten Gesellschaft als des „Bundes der Egoisten", mehr in der Richtung von Marx als von Bakunin und Krapotkin gelegen war.

24

David Friedrich Strauß

(1908)

Von der Liebe hat man gesagt, sie sei ein immerwährendes Wiederanfangen. Das Leben ist es in noch viel höherem Sinne. Die eine Generation spinnt einen Faden und zieht ihn aus, als sollte er sie durch die Labyrinthe des geistigen und natürlichen Universums bis ans Ende aller Dinge führen. Und er läuft wirklich weiter, ins Unabsehbare; denn auch im Geistigen, im Geschichtlichen, gilt das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Aber aus *einem* Faden, und wäre er goldgesponnen, wird kein Gewebe; aus *einer* Richtung und Sinnesart keine Kultur. Den Einschlag, der scheinbar kreuzt, in Wahrheit hält und trägt, bringt die neue Generation. Niemand hat noch erforscht, warum sie oft so anders ist, wie diejenigen sind, von denen sie Leben und Bildung empfangen hat. Weckt die Autorität, ohne die es nun einmal bei Erziehung und Lehre nicht abgeht, mit psychologischer Notwendigkeit den Widerspruch? Oder ist es nur eine geistigere Form jenes Wandertriebes, der zu allen Zeiten die Jugend hinausführte von gesicherten ruhigen Stätten der Heimat in Wüsten und Wildnis, zu Gefahr und Abenteuer?

Im Schoße der deutschen Aufklärung, zum Teil an ihren klassischen Stätten, war die Romantik emporgewachsen. Gerade der Beginn des 19. Jahrhunderts bereitete in Werken von großer Kraft und hinreißendem Schwung die Wendung vor, die dann im System Hegels und seiner weitreichenden Herrschaft über die Geister im Zeitalter nach den Befreiungskriegen ihren konzentriertesten Ausdruck fand. Historisches Verständnis des Gewordenen, Aussöhnung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Verstand und Phantasie; geltendes Recht gegen überspannte Forderungen des Naturrechts; Restauration gegen Revolution. Liebevoll und getrost spann die Zeit ihren Faden, der von mächtigen Fürstenhänden sorglich behütet wurde, daß er nicht reiße. Aber noch während die Romantik ihrem Höhepunkte zustrebte, noch im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, sind die beiden Männer geboren worden, welche gegen die Romantik, wenigstens

gegen die religiöse und philosophische Romantik, die wuchtigsten Stöße geführt haben: Ludwig Feuerbach und David Friedrich Strauß. Ein Dioskurenpaar mutigen Denkens, geistiger Unabhängigkeit; eine Doppelgestalt, in gegenseitiger Ergänzung, wie Schiller und Goethe. Auch ihr Leben hält ziemlich gleichen Schritt. Strauß, der Jüngere, ist einige Jahre älter geworden als Feuerbach und hat länger das Ohr der Nation besessen als dieser, wenn er sie auch nie zu solcher Begeisterung fortriß, wie Feuerbach mit dem „Wesen des Christentums". Vulkanische, leidenschaftliche Naturen beide, kampfesfroh im literarischen Streite, bis zum völligen Niederringen des Gegners; im Leben scheu, zurückhaltend, schwer um- und zugänglich. Durch lange Jahre in beider Leben zieht sich eine große Illusion, die endlich in Schmerzen zerrinnt: die Illusion, als gebe es in dem vor- und nachmärzlichen Deutschland eine freie Wissenschaft und als seien die Universitäten ihre Stätte — bei Strauß besonders merkwürdig und besonders verhängnisvoll, weil er sich nicht einmal an einer philosophischen, sondern alles Ernstes an einer evangelisch-theologischen Fakultät als Lehrer denken mochte. Der Verfasser des „Leben Jesu" und der „Glaubenslehre"! Man muß hier einen Augenblick stillhalten und sich auf das Wesen und die Wirkung dieser beiden Werke, die Strauß berühmt und berüchtigt machten, besinnen. Die Aufklärung, die im 18. Jahrhundert vieles hatte wagen dürfen, war in Mißkredit geraten. Schon Paulus hatte die Religion in das Bereich der reinen Vernunft zurückgeführt. Er hatte den Glaubenssätzen eine moralische Deutung gegeben. Hegel und seine Schule, auch Schelling in seiner Weise, ebenso der spätere Schleiermacher, machen sie zu Symbolen der philosophischen Wahrheit — *ihrer* Philosophie, die in den Dogmen gewissermaßen im Bilde, auf eine Weise, die jedem, auch dem einfachen Kopfe, zugänglich ist, erlebt und angeschaut wird. Was dem nüchternen Sinn der Aufklärung ein Ärgernis, eine Lockspeise für die Leichtgläubigkeit gewesen war, wird zum kostbaren Gefäß höchster geistiger Inhalte, eine bestimmte, notwendige Form in der ewigen Selbstoffenbarung des Geistes. Die historische Grundlage der Religion und ihre Wahrheit sind als solche gleichgültig, weil nur Einkleidung für etwas, das in Wirklichkeit ein ewiges Geschehen ist; tiefsinnige

Gedanken, deren Urheber sich kaum darüber klar waren, was sie in der Praxis bedeuten mußten. Einfach die Rückkehr zu dem philosophisch gerechtfertigten Dogma!

In diese künstlich geschaffene Dämmerung fallen wie ein grelles Licht, das plötzlich durch einen Spalt in der Wölbung dringt, die ersten Arbeiten von Strauß und schaffen fast beleidigende Klarheit. Was bleibt übrig, wenn man die Dinge rein historisch und kritisch ansieht, von den Geschichtserzählungen, die von Leben, Lehren und Leiden des Stifters der christlichen Religion berichten? Nichts oder wenigstens etwas ganz Anderes, als die christliche Kirche behauptet: eine Reihe schöner, poetischer Mythen. Diese Berichte, nicht von Augenzeugen, sondern mindestens ein Jahrhundert nach den Ereignissen geschrieben, welche sie schildern wollen, sind gänzlich unhistorisch, auch der Tendenz nach; sind zum großen Teil Phantasieprodukte ihrer Verfasser und der religiösen Kreise, aus denen diese hervorgegangen waren. Aus ihren Wünschen und Erwartungen, aus sogenannten Prophezeiungen haben sie sich die schwankenden Umrisse der Tradition zu einem Messiasbild nach ihrem Herzen gestaltet. Und was bleibt von der Dogmatik, diesem scheinbar so festen Baue, übrig, wenn man ihre Vorstellungen auf ihren inneren Zusammenhalt, auf ihre logische Möglichkeit, auf ihr Verhältnis zu unserer sonstigen Welterkenntnis prüft? Nichts als das Menschliche; nichts als eine Anzahl idealer philosophisch-ethischer Gedanken über die Vervollkommnung der Menschheit und ihr Wechselleben mit dem geistigen Urgrund der Dinge, eingehüllt in eine Symbolik, die ihren eigentlichen Sinn für uns längst verloren hat. Und die „Glaubenslehre“ zeigte das nicht als die vorlaute Weisheit eines Einzelnen, sondern, mit einer ungeheuren Belesenheit in der theologischen und antitheologischen Literatur aller Zeiten, als das mit unabwendbarer Sicherheit daherschreitende Verhängnis von Jahrhunderten; wie das Dogma sich bildet, ausgebaut wird, eingeschränkt und endlich durch die in ihm gebundenen Widersprüche sich auflöst. Und dergleichen sollte an einer theologischen Fakultät lehrend vertreten werden können? Man hat sich gegen einen Lachanfall zu wehren bei diesem Gedanken. Aber man würde weder zuletzt noch am besten gelacht haben — wie so oft, wenn man einen

ganz Großen mit dem Maße des gemeinen Tagesverstandes zu messen versucht. War Strauß so übel beraten, wenn er glaubte, eine Zeit höchster philosophischer Kultur sei dafür reif? Wenn er dachte, man tue der Sache der Kultur einen Dienst, wenn man — an evangelisch-theologischen Fakultäten wenigstens — eine Anleitung gebe, das Christentum als historisches Gebilde aus seinen tiefsten Wurzeln zu verstehen und als Gedankenbau aus dem Übernatürlichen langsam ins Menschliche hinüberzuführen? Strauß selber fühlte sich — damals wenigstens — durchaus als Christ, als Protestant im altlutherischen Sinne des Wortes, in dem es innerhalb einer historisch gewordenen Gemeinschaft die Auflehnung eines freien Gewissens gegen den Druck einer überlebten Autorität bedeutet. Und wie viel günstiger stünde heute die Sache der religiösen Kultur im deutschen Volke, wenn man ihn verstanden, wenn man in ihm nicht nur den Zerstörer ehrwürdiger Heiligtümer, sondern den Wegweiser zu etwas Neuem gesehen hätte! Wie viel feine Übergänge zwischen Glauben und Aberglauben, zwischen religiösem und wissenschaftlichem Denken, die wir heute schmerzlich entbehren, hätten auf diesem Wege gewonnen werden können!

Es ist interessant, in Strauß und seinem Innenleben das Wellenspiel des großen Kampfes zwischen dogmatischer und kritischer Auffassung, der sich seit den Anfängen der Aufklärung durch die europäische Geschichte hinzieht, zu verfolgen. Wie das erste „Leben Jesu" (1835) und die „Glaubenslehre" (1841) mit jugendlicher Schroffheit nach genauester, mit unsäglicher Sorgfalt und Gelehrsamkeit aufgenommener Inventur des ganzen religiösen Besitzstandes den völligen Bankerott der Theologie alten Stiles verkünden; wie dann, nicht das Wutgebrüll der Gegner, aber das ganze Rüstzeug theologischer Gelehrsamkeit, das gegen ihn aufgefahren wird, den gewissenhaften gründlichen Forscher in Strauß beunruhigen und er in den späteren Ausgaben des „Lebens Jesu" da und dort Zugeständnisse macht, um sie dann mit der vierten Auflage (1840) insgesamt zurückzunehmen; wie er dann sein „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864) schreibt und darin, nachdem noch einmal alles kritische Geschütz gespielt hat, aus den Trümmern des alten Tempels etwas haltbar Neues zu schaffen unternimmt, das wenigstens die Möglichkeit

einer historischen Wahrheit hat — damit die ganze Flut der Leben-Jesu-Literatur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entfesselnd, die mit unendlicher Kombinationskunst die nämlichen, hundertmal abgelaugten Steinchen zu immer neuen Bildern, je nach dem Standpunkte des Bearbeiters zusammenfügt. Und endlich das Schauspiel, wie derselbe Mann, im Unmut über die Schwachheit der Zeit und über die letzten Reste eigener Befangenheit, dem Volk die lange gehüteten Gesetzestafeln vor die Füße schleudert und in seinem letzten Werk „Der alte und der neue Glaube“ (1872) selbst die Endergebnisse der Glaubenslehre noch überbietend, nicht nur dem Christentum, sondern der Religion im alten Sinne den Scheidebrief gibt.

Am Schlusse einer vierzigjährigen Beschäftigung mit der Theologie kommt Strauß auf ganz anderen Wegen zu Gedanken, welche Feuerbach schon am Schlusse der vierziger Jahre erreicht, aber nie in so einleuchtender Klarheit, mit solcher literarischer Eleganz darzustellen vermocht hatte. Was er vorträgt als das Bekenntnis des neuen Glaubens, ist eine geschlossene naturalistische Weltansicht, in welcher für die Phantasmagorie der Religion kein Raum ist, andere geistige Inhalte, Wissenschaft und Kunst, an die Stelle dieser Lebenshilfe der Vergangenheit treten und der Begriff der Vorsehung durch die wachsende Technik der Kulturordnung ersetzt wird. Vielen, die den Verfasser des „Leben Jesu“, den Verfasser der meisterhaften Hutten- und Voltairebiographien bewunderten, erschien das Buch wie ein Abfall von seinem besseren Selbst. Es fiel in die Zeit der Los-von-Rom-Bewegung, die unter dem Einflusse des Konzils vom Jahre 1870 entstanden war, in die Zeit des Kulturkampfes. Alle, die in irgendeiner Form den Gedanken einer religiösen Reformation des deutschen Volkes im neuen Reiche hegten, waren enttäuscht. Und mit Recht. Auf Natur- und Geschichtswissenschaft, auf schöne Literatur, Kunst und Musik, von deren beglückender Wirkung herrliche Seiten dieses Bekenntnisses handelten, läßt sich das reichste individuellste Geistesleben, aber keine Kirche, kein religiöses Gemeinschaftsleben bauen. Und gerade die Umrisse für ein solches undogmatisches Christentum, eine Religion des Geistes, hatten viele von Strauß erwartet. Wir können heute gut verstehen, warum er gerade das nicht geben konnte. Dieser größte Kritiker der Theologie war kein

religiöser Geist. Nichts lag ihm ferner als jenes mächtige Pathos einer, wenn nicht religiös, so doch ethisch gestimmten Natur, welche sich selbst an großen Idealen entzündet und ihre Fackel an tausend und abertausend Hände weiterreicht. Was er gab, war ein wunderbar klares, von der höchsten intellektuellen und literarischen Kultur getragenes Werk, aber kein Lebensbuch. Nirgends eine Spur des Hammers, der die Felsen des menschlichen Herzens sprengt und die heiligen Gewässer der Tiefe zum Fluten bringt. Zu wenig, wenn man es vergleicht mit der hinreißenden Begeisterung, mit welcher Comte seine Menschheitsreligion verkündet hatte; mit der puritanischen Strenge, mit welcher Carlyle dem englischen Mammonismus das soziale Ehrenamt des Reichtums entgegenhielt; mit der Innigkeit und Zartheit Emersons, der inmitten des betäubenden Lärmes amerikanischen Lebens seine Naturreligion in allem menschlichen Tun widerklingen zu lassen versucht.

Aber wie prophetisch spiegelt das Buch die heutige Situation im geistigen Leben Deutschlands: Rückwendung zur alten Religion in weiten Kreisen trotz Strauß — in gutem Glauben und aus echtem Bedürfnis hier, mit schlechtem Gewissen und innerer Beschämung dort; völlige Abwendung von ihr in den Millionen der Sozialdemokratie, die im Besitze eines sozialen Ideals sind, das für sie völlig die Religion ersetzt und mit den Zukunftshoffnungen des ältesten Christentums nahe Verwandtschaft zeigt. Die „Wir", in deren Namen Strauß sprach, sind nicht weniger geworden in den dreißig Jahren, die seitdem vergangen sind. Der ungeheure Erfolg von Haeckels „Welträtseln" beweist es zur Genüge; denn sie sind ja nur eine in mancher Beziehung verbesserte, in anderer freilich auch verschlechterte Neubearbeitung des „alten und neuen Glaubens". Aber nach wie vor sind sie zerstreut in allen Landen und Städten Deutschlands — erst die allerletzte Zeit hat einige hoffnungsvolle Versuche der Vereinigung gesehen. Und auch dem Gegner sind mit der Gefahr neue Kräfte gewachsen. Mit einer unvergleichlichen Technik der Organisation macht er wett, was ihm an innerer, logischer Kraft gebricht, und vor unseren Augen erleben wir eine Renaissance des romantischen Geistes, deren Erfolge noch nicht abzusehen sind. Wie viele deutsche Philosophen leisten ihr freiwillig und unfreiwillig Vorspanndienste! In einer

entgeisteten Natur ist für die Götter kein Platz — also lasset uns zeigen, daß das, was wir Natur nennen, nur Schein und im innersten Wesen selber Geist ist. Ja, es gibt selbst Naturforscher, die solche Sophismen als erkenntnistheoretische Notwendigkeiten verkünden — harmlose Seelen — und nicht bemerken, daß sie damit nur die Geschäfte der Jesuiten besorgen. Aber Strauß ist nicht widerlegt worden, und es ist gut, daß wir ihn haben. Wenn einmal die Zeiten sich ändern und an die Stelle des „Willens zum Glauben", der heute so seltsame Früchte zeitigt, der „Wille zur Ehrlichkeit" getreten sein wird, dann wird man sehen, welches Arsenal seine Schriften enthalten. Ich bin sicher, daß schon der Artikel, den die „Jugend" zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages bringen wird, auf einen anderen Schlußakkord gestimmt sein kann als dieser.

25

David Friedrich Strauß in seinen Briefen

(1898)

D. Fr. Strauß ist dem deutschen Volke auch in seinem intimeren persönlichen Leben längst kein Fremder mehr. Bald nach seinem Tode gab einer der ihm geistig Nächststehenden, Eduard Zeller, aus dem reichen Doppelquell seiner persönlichen Erinnerungen und seines Briefwechsels schöpfend, ein meisterhaftes Charakterbild: „David Friedrich Strauß in seinem Leben und seinen Schriften geschildert" (Bonn 1874), in welchem der Mensch wie der Gelehrte und Schriftsteller gleichmäßig zu seinem Rechte kam. Zwei Jahre später veröffentlichte A. Hausrath seine zweibändige Darstellung: „D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit" (Heidelberg 1876—1878), welche, über das rein theologische Gebiet weit hinausgreifend, auch der Schilderung der Lebens- und Freundeskreise, in denen Strauß sich bewegte, die größte Sorgfalt zuwandte und als ein sehr anziehend geschriebener Beitrag nicht nur zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern des deutschen Geisteslebens überhaupt die größte Beachtung verdient. Endlich waren — gleichzeitig mit Hausraths erstem Bande — im ersten Bande der „Gesammelten Schriften von

D. Fr. Strauß“ (Bonn 1876) eine Reihe autobiographischer Aufzeichnungen, vielleicht nur Tagebuchblätter von Strauß selbst, unter dem Titel „Literarische Denkwürdigkeiten“, veröffentlicht. Diese Aufzeichnungen erregen, wie Zeller im Vorwort treffend bemerkt, „durch die Genauigkeit, mit der Strauß hier auf die Entstehungsgeschichte seiner einzelnen Schriften eingeht, . . . die Offenheit, mit der er den freien Einblick in die innerste Werkstätte seines Schaffens und die persönlichsten Beziehungen seines Lebens gestattet, das größte Interesse“.

Dieses reichliche Material zur Kenntnis von Straußens Persönlichkeit und Lebensgang empfängt nun durch die neue Briefsammlung*) eine sehr wertvolle Ergänzung, welche von allen Freunden des großen Denkers und Schriftstellers, von allen Freunden der biographischen und epistolographischen Literatur mit Freude begrüßt werden wird. Eduard Zeller, der sich durch das erwähnte Charakterbild wie durch die Herausgabe der „Gesammelten Schriften“ bereits so große Verdienste um das dauernde Gedächtnis seines Freundes erworben, krönt sein Werk mit dieser Veröffentlichung. Sie umfaßt 607 Nummern, vom November 1830 bis zum 4. Februar 1874 reichend. Ein Brief an Märklin, den früh verstorbenen Jugendfreund, welchem Strauß das bekannte liebevolle biographische Denkmal gewidmet hat (Gesammelte Schriften, Bd. X) eröffnet die Sammlung; ein Brief an Rapp, den Treuesten der Treuen, ebenfalls Studiengenosse vom Tübinger theologischen Seminar her, beschließt sie vier Tage vor seinem Tode. Dort Mitteilungen über das eben angetretene geistige Amt und Eindrücke von Hegels Religionsphilosophie; hier als ein gar kräftiger Klang vom Sterbelager ein „Glückauf!“ zur Reichstagseröffnung vom 5. Februar 1874 — „eine Hauptsache, wogegen unsere kleinen Schmerzen verschwinden“. Und dazu eine rührende Bitte an den Freund, der trotz vieler Kämpfe am geistlichen Beruf festgehalten hatte und trotzdem dem ketzerischen Studiengenossen der zarteste Freund, das Gefäß für die intimsten Bekenntnisse geblieben war, ihm die Sprödigkeit der Zunge im Ausdruck des Dankes für alle Freundschaft und Liebe zugute zu halten. Zwischen diesen beiden Daten zieht in den vertrauten Äußerungen der Briefe

*) Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß. Herausgegeben und erläutert von Ed. Zeller. Bonn 1895.

ein Menschenleben vor uns vorüber, des edelsten geistigen Gehaltes voll, dem neben der reichsten inneren Entfaltung auch schmerzliche Kämpfe mit dem äußeren Schicksal nicht erspart geblieben sind, ohne doch — auch da, wo Strauß der Unterliegende war — den sicheren Frieden des Gemüts und die Ruhe der Betrachtung dauernd stören zu können.

Von dem Herausgeber ist alles geschehen, um die Benutzung dieser Briefsammlung zu erleichtern und ihr zugleich den Wert eines selbständigen biographischen Werkes zu verleihen. Das gesamte Material ist in sieben Abteilungen gegliedert worden, welche bestimmten Lebensabschnitten entsprechen. Jeder dieser Abteilungen ist eine kurze chronologische Skizze vorangestellt, welche das Wichtigste an Zeitbestimmungen, äußeren Lebensverhältnissen und persönlichen Beziehungen enthält, was zum Verständnis der Briefe notwendig ist. Außerdem ist ein durch kurze biographische Notizen erläutertes Verzeichnis der Personen beigefügt, an welche die in dieser Sammlung enthaltenen Briefe gerichtet sind, samt den Nummern der betreffenden Briefe, so daß sich der gesamte Briefverkehr mit jedem Einzelnen bequem übersehen läßt. Am regelmäßigsten und ausdauerndsten ist die Korrespondenz mit Rapp; an ihn sind beinahe ein Drittel der mitgeteilten Briefe gerichtet. Außerdem ragen die Briefe an Kuno Fischer, Friedrich Vischer, Eduard Zeller an Zahl und Bedeutsamkeit hervor. Am Schlusse findet man ein Verzeichnis der in den Briefen genannten Personen, sowie der Stellen, an denen sie genannt; und den einzelnen Briefen sind, wo es nötig schien, noch erläuternde Anmerkungen, Verweisungen, Person- und Sachnotizen, sowie „in der Hoffnung, daß diese Briefe nicht nur Leser, sondern auch Leserinnen finden werden“, die Übersetzung der zahlreich vorkommenden lateinischen und griechischen Zitate beigefügt worden.

Die Sammlung ist durch diese sorgfältige und dankenswerte Mühewaltung des Herausgebers ebenso wertvoll für gelehrte Zwecke wie bequem benutzbar für denjenigen, welcher sich an ihr nur als einem höchst wertvollen Denkmal deutscher Briefliteratur im 19. Jahrhundert erfreuen will. Reicher Genuß und vielseitige Anregung, geistiger Verkehr mit vielem vom Besten unserer literarischen und künstlerischen Kultur sind ihm dabei

sicher. Mit Recht hat Zeller im Vorwort hingewiesen auf den Reichtum von Gedanken und Bemerkungen, welche in dieser Briefsammlung teils die Straußschen Schriften erläutern, teils ergänzen, wie auf die ungemein große Leichtigkeit, Ungezwungenheit und Anmut, mit welcher Strauß die briefliche Form handhabte. Und wenn auch unsere Kenntnis von Straußens äußeren Schicksalen und seinem geistigen Entwicklungsgang durch die vorliegende Veröffentlichung durch keine wesentlichen Momente bereichert wird, so gewinnen wir doch eine Reihe von intimen, persönlichen Zügen, welche den bisherigen Darstellungen, von wie getreuer und sorgsamer Hand sie auch ausgeführt sein mochten, noch den besonderen Reiz der Ursprünglichkeit eines von keiner Retouche berührten Originals verleihen.

Es ist nicht ausführbar, in diesem Rahmen das Fazit einer solchen Veröffentlichung zu ziehen. Der überaus mannigfaltige Inhalt, die verschiedensten Personen- und Interessenkreise berührend, wird der Natur der Sache nach Verschiedenen Verschiedenes bieten. So mag denn, nicht im Gedanken, irgend etwas Erschöpfendes zu geben, sondern lediglich in der Hoffnung, dadurch zur Lektüre der schönen Sammlung anzuregen, auf Einzelheiten, die dem Referenten besonders bemerkenswert erscheinen, noch hingewiesen werden.

Es ist wohl selbstverständlich, daß die religiöse und theologische Entwicklung eines Mannes, in dessen Person der religiöse Konflikt unseres Jahrhunderts sich typisch verkörpert, besondere Aufmerksamkeit beanspruchen wird. Obschon nun gerade diese Seite von Straußens Wesen durch Hausraths Monographie ins hellste Licht gerückt worden ist, wird man doch gewisse urkundliche und intime Bestätigungen der dort vorgetragenen Auffassung mit Interesse vernehmen.

Über die Möglichkeit, Anschauungen, wie er sie im „Leben Jesu" entwickelt hatte, in die Theologie praktisch einzufügen, hat sich Strauß bekanntlich anfangs einer verhängnisvollen Täuschung hingegeben. Seine eigene Zukunft vermochte er sich kaum anders denn als akademischer Lehrer der Theologie vorzustellen. Die vielberufenen Konzessionen an die orthodoxe Theologie, welche namentlich die dritte Auflage des ersten „Leben Jesu" aufwies, sind nur aus der Trübung des geistigen Sehvermögens zu erklären,

welche der Wunsch, als Theologe „noch möglich zu bleiben“, hervorbrachte. Das Scheitern der Berufung nach Zürich, so schmerzlich es anfangs für Strauß war, wirkte in dieser Beziehung wie ein reinigendes und klärendes Gewitter. Dies spricht er selbst unumwunden aus S. 89, Nr. 70 und in dem in der Anmerkung mitgeteilten Schreiben. „‚Nun ist's entschieden, nun ist's gut!‘ rufe ich mit Wallenstein. Entschieden nämlich, daß von der sichtbaren christlichen Kirche nichts für unsere Sache zu erwarten, daher alle Annäherungen, Unterhandlungen usw. abzubrechen und strikt gradaus zu fahren ist, in alleiniger Hoffnung auf eine jetzt unsichtbare Gemeinde der Zukunft.“ Vom Wunsch einer Universitätsstelle „ist er ganz kuriert“. Er hat eingesehen, „wie unmöglich in jeder anderen Stellung als der jetzigen (des Literaten) es ist, sich von Akkommodationen und Konvenienzen ferne zu halten“. In diesem Sinne lehnt er Zeller gegenüber die Möglichkeit ab, daß Religion und Philosophie in demselben Subjekte nebeneinander bestehen könnten, wie etwa Kunst und Philosophie (Nr. 132). Natürlich: wenn (wie er bald darauf an Märklin schreibt, Nr. 171) „derjenige, der heutigen Tages Baurs ‚Johannes‘ und ‚Paulus‘ auf der einen und auf der andern Seite Feuerbachs ‚Wesen des Christentums‘ gelesen hat, alles weiß, was die heutige Theologie weiß, und alles Andere füglich ungelesen lassen kann“ — dann versteht sich auch von selbst das Geständnis an Vischer (Nr. 237), „daß die Spekulativen sich eine Stelle innerhalb der Kirche nur durch Unwahrheit, Untreue gegen ihr eigenes Prinzip, erkaufen können. . . . Man wird erst ganz wahr, nachdem man den letzten Schritt aus den Grenzen dieser Selbstbelügungsanstalt herausgemacht hat.“ Und wenn ein zeitlich nächststehender Brief an Vischer (Nr. 238) noch meint, „ohne eine Revolution bekommen wir keinen neuen Boden in der Religion, und dieser läßt sich nicht legen, ohne eine Revolution herbeizuführen, und zwar eine ziemlich bestialische, wenn die alte Religion die Leute nicht mehr recht im Zaume hält und die neue noch nicht da ist“, — so zeigt ein Brief an Zeller von 1851 (Nr. 256) den völligen Abbruch des alten Gedankens, den Protestantismus durch die wissenschaftliche Theologie mit der Zeitbildung versöhnen zu wollen: „Die Klugen haben ja die Philosophie, und die Toren lassen doch nicht von ihrer theologischen Suppe“.

Und es ist gewiß interessant, den Mann, der einst (1839) geglaubt hatte, als Verfasser des „Leben Jesu“ und der „Christlichen Glaubenslehre“ einen theologischen Lehrstuhl einnehmen zu können, dem vertrautesten Freunde, Rapp, die gute Lehre geben zu hören: „Das Amt des Geistlichen ist zunächst unstreitig, der Gemeinde ihren Glauben vorzutragen“ (Nr. 396).

Die zweite Bearbeitung des „Leben Jesu“ und „Der alte und der neue Glaube“ ziehen aus dieser völligen Negation des alten Standpunktes nur die positiven Konsequenzen. Sie wiederholen die beiden ersten Hauptschriften, indem sie den Stoff sozusagen aus der theologischen Sphäre herausheben und auf den Boden der allgemeinen Bildung stellen — namentlich das zweite „Leben Jesu“ noch mit dem direkt polemischen Zweck, „das Lügen- und Heuchlerwesen in der Theologie“ der sechziger Jahre (Nr. 399) zu bekämpfen und den Leuten „die überwuchernden Ausflüchte der Apologeten“ (Nr. 405) auszureden. Noch verteidigt er 1861 in einem Brief, der um so bedeutungsvoller erscheint, als er an den eigenen Bruder, Wilhelm Strauß, gerichtet ist (Nr. 418), nicht nur die geschichtliche, sondern auch die praktische Bedeutung des Christentums. Er erklärt als sicher, „daß, wer auf die jetzige Zeit wirken will, nämlich aufbauend, nicht nur zerstörend, wenigstens den einen Fuß auf dem Boden des Christentums behalten müsse“. Es sei vorerst „mit Preisgebung des Historisch-Wunderhaften und damit des Dogmatischen, das Wesentliche seines sittlichen Gehalts festzuhalten, in der Hoffnung, daß, was darin noch unrein ist, sich eben mit Entfernung des Mirakulösen vollends läutern werde“. Den Gedanken, diesen rein ethischen und humanen Kern des Christentums in Form eines Katechismus darzustellen, welchen der Bruder angeregt zu haben scheint, erklärt er zwar für „eine schöne Sache“, aber er glaubt nicht, daß er in den nächsten zwanzig Jahren geschrieben werden wird. „Ob ich ihn schreiben könnte, ist dann noch eine andere Frage, auf die ich nicht so aus dem Stegreif antworten kann: so etwas muß ich langsam in mir operieren lassen.“ Es scheint wirklich in ihm weiter „operiert“ zu haben. Zwei Jahre später schreibt er an Vischer (Nr. 456): „Was ich machen möchte, ja eigentlich für Schuldigkeit halte, daß es einer von uns macht das ist eine Moral oder vielmehr eine populäre Glaubens- und Sittenlehre.“

Und dann ein Geständnis, das auf den ersten Blick auffallend erscheint, aber für denjenigen, welcher die Beschaffenheit der ethischen Literatur jener Zeit genauer kennt, nur ein Beweis von Straußens unbefangenem Scharfblick ist: „Wir sagen immer, wir wollen die Moral nicht aufheben, denn, was für den Frommen aus dem Glauben, das ergebe sich für uns aus dem Wesen des Menschen selbst als Pflicht. Allein, wenn man mich heute beim Worte nähme, so käme ich in keine kleine Verlegenheit, da dieser Zusammenhang für uns doch weit mehr erst im Gefühl und Instinkt als im klaren Denken vorhanden ist.“ Man sieht, hier liegen die Keime zu seiner letzten Arbeit, „Dem alten und dem neuen Glauben“. Die mangelhafte Fundamentierung des Ethischen ist diesem Werke oft und mit Schärfe vorgeworfen worden; es ist bezeichnend für die intellektuelle Ehrlichkeit bei Strauß, daß er gerade seinen hervorragendsten Freunden gegenüber aus der Schwäche dieses Punktes kein Hehl macht. (Vgl. die Briefe an Vischer und Zeller Nr. 553 und 556.) Gegen beide äußert er das Verlangen nach einem Beitrag zur Befestigung der von ihm eingenommenen Position — nur müßte er im streng monistischen Sinne erfolgen. Ganz unmittelbar tritt uns so aus diesen Briefen eine Tatsache entgegen, die auf manche befremdliche Erscheinungen in der Geschichte des deutschen Geistes seit 1870 Licht zu werfen geeignet ist: daß zu der Zeit, als mit dem allgemeinen Aufschwung der Nation auch der nach den Schicksalen der vierziger Jahre zurückgedrängte freie Gedanke sich erhob, dieser Gedanke nur auf naturwissenschaftlichem Gebiete positiv zu sein vermochte, dagegen der Stütze einer durchgebildeten Ethik völlig ermangelte.

Großes Interesse dürften auch die zahlreichen Äußerungen über politische Fragen erwecken. Zwar die eigentliche politische Episode im Leben von Strauß hat bei Hausrath eine besonders eingehende Schilderung erfahren; aber je anziehender dort das Gesamtbild der Verhältnisse ist, unter denen Strauß auf die politische Bühne trat, so kommen doch vorzugsweise andere zu Wort und Strauß mehr in seinen offiziellen Äußerungen als in intimen. Aus den Briefen sieht man, wie Strauß mit ausgesprochenem Widerwillen nicht nur jeder politischen Massenbewegung gegenüber steht, sondern sogar der Tätigkeit als Be-

auftragter einer politischen Partei. Er sieht auch in ihr nur eine Stellung, „wo man entweder Volksschmeichler oder Heuchler sein muß oder mit jedem Schritt sich Feinde macht“ (Nr. 217). Auch die Zugehörigkeit zu einem Klub empfindet er als eine unerträgliche Fessel. „Ich kann nicht gemeinsam wirken, das heißt aber freilich auch“, setzt er mit seiner gewöhnlichen scharfen Selbsterkenntnis hinzu, „ich bin nicht zu politischer Wirksamkeit gemacht.“ Die Massenherrschaft und was dahin führt, erklärt er zu hassen, wie er nie etwas gehaßt habe, weil ihm nie etwas ihn so absolut Negierendes entgegengetreten sei: sie würde ihn vernichten, während er unter russischem Despotismus, obzwar mit beschnittenen Flügeln, doch noch existieren könnte (Nr. 226). Aber auch hier die Erhebung der Einsicht über die persönliche Antipathie: „So sehr nun der vernünftige Politiker der Gegenwart auf Bezähmung dieses Elementes aus sein muß, so darf er dies doch nur so wie Mephistopheles: Sei ruhig, freundlich Element! — er muß nötigenfalls selbst ein wenig darin leben können, darf es nicht, wie ich, schlechterdings perhorreszieren.“ Diese Worte an Vischer aus dem Jahre 1849 klingen uns heute wie eine Prophezeiung auf Bismarck, den Staatsmann, der es so meisterlich verstand, auf dem Rieseninstrument, genannt die Masse, jede Melodie zu spielen, deren er gerade bedurfte, und ihr seine Gedanken zu suggerieren, daß sie ihr als die eigenen Wünsche erschienen; allerdings mit Hilfe eines publizistischen Riesenapparates, wie er eben nur dem leitenden Minister einer Großmacht zu Gebote steht. Diese Kunst der Völkerführung — eine neue Seite an Bismarck, dem Meister des genialen diplomatischen Schachspiels — hat Strauß nicht mehr in ihren größten Leistungen erlebt. Entschieden aber ist, sobald die Wege von Bismarcks deutscher Politik offenbar werden, die Abkehr von Österreich, die Hinwendung zu Preußen, trotz alles Militarismus und Bureaukratismus, und die Hoffnung auf einen inneren Befreiungskampf gegen die Mühler und Eulenburg. Schon im Juli 1866 hatte er an Rapp geschrieben (Nr. 480): „Österreich hasse ich, die Mittelstaaten und ihre Politiker verachte ich; vor Preußen habe ich Respekt; zur Liebe langt's noch nicht; aber meine Hoffnung für Deutschland ruht auf Preußen.“ Diese Gesinnung macht ihn nach den preußischen Siegen zum Anwalt der weitesten

Ausnutzung derselben im Sinne der deutschen Zentralisation; und diese Gesinnung macht ihn auch ungerecht gegen Österreich. So wenn er im Herbste 1870 Kuno Fischer die Annahme eines Rufes nach Wien mit der Begründung widerrät, es sei mißlich, sich „von einem Organismus abzusondern, der, wenn auch noch in enge Hülle zusammengeschnürt, doch in lebensvoller Triebkraft steht, um sich einem anderen anzuschließen, an dem nur Symptome der Auflösung zu bemerken und auch solche Berufungen nur letzte Versuche, nur das Leuchten des faulen Holzes sind“ (Nr. 531). Der Haß macht manchmal scharfsichtig; hier hat er aber Strauß zum schlechten Propheten gemacht. Das Österreich, an welchem Strauß nur Symptome der Auflösung bemerkte, ging damals unter der Vorherrschaft der deutsch-liberalen Idee einem völlig neuen Aufschwung entgegen, welcher auch für die österreichischen Universitäten eine Zeit des Glanzes bedeutete. Und wie manches sich seitdem zum Schlimmern gewendet haben mag: soviel ist gewiß, daß an den reichen Ergebnissen jener schöpferischen Jahre, die zwischen dem Ministerium Auersperg und dem Ministerium Taaffe liegen, auch diejenigen zehren, welche sich heute berufen glauben, das Erbe der Deutschen in Österreich anzutreten.

Über die Konzentration der Kräfte, welche sich gleichzeitig in der römischen Kirche vollzog, findet sich im Briefwechsel kein Wort. Hätte Strauß ahnen können, daß der Befreiungskampf gegen Mühler, Eulenburg und Konsorten durch die von dorther kommende Reaktion zum Stocken gebracht und auch die protestantische Orthodoxie durch die Anlehnung an den Neokatholizismus und seine Politik neue Kraft gewinnen würde, der Tod wäre ihm schwer geworden. Die Art, wie Strauß das nahende Ende trägt und geistig vorbereitet, indem er sich zugleich in steter Tätigkeit über das Leiden erhebt, ist ein kostbares Vermächtnis. Was er 1861 von Rapp geschrieben hatte (Nr. 422), „daß gerade von unserer Weltansicht ein ruhiges Verhalten bei Annäherung des Todes ganz besonders verlangt werden könne, denn was sei denn natürlich, wenn es der Tod nicht ist,“ — das hielt auch in der letzten Krankheit gegen alles Zagen stand. Noch im November 1873 schreibt er an Rapp (Nr. 589), das letzte Kapitel von Kornelius Nepos „Atticus“ sei ihm mehr wert als Platos „Phädon“. Denn die Fälschung des Christentums, welches

den Tod zu überwinden glaubt, indem es ihn durch die Aussicht auf ein anderes Leben nur vertusche, sei in unsere Welt durch Plato eingeführt worden. „Der erste, der es wagte, den Menschen ganz ohne Illusion dem Tode gegenüberzustellen, war Epikur." Und ganz in diesem Sinne ist es gedacht, was er schon 1863 an Schöll unter dem Eindruck des Begräbnisses eines Freundes geschrieben hatte: „Lauter Nichtrealitäten, lauter Träumereien sind es doch vom ersten Wort bis zum letzten, womit sich die Menschheit bei derlei Gelegenheiten abspeisen läßt . . . Was ist denn aber an all den Fortschritten, deren sie sich rühmt, wenn sie es noch nicht einmal dahin gebracht hat, eine solche Fundamentaltatsache, wie der Tod ist, einfach und wahr ansehen zu können?" Und dazu die Mitteilung einer letztwilligen Verordnung, die jede Beteiligung eines Geistlichen bei seiner dereinstigen Leiche untersagt (Nr. 453).

Doch wohin droht die unerschöpfliche Fülle des Bandes diese Darlegungen zu führen? Noch ist kein Wort gesagt worden von dem, was doch für den Literarhistoriker von besonderer Bedeutung ist: der außerordentlich großen Zahl feinsinniger Urteile über Literatur und Kunst, vornehmlich der Zeitgenossen. Reichhaltig in dieser Beziehung sind namentlich die zahlreichen Briefe an Fr. Vischer, 134 im ganzen, welche die „Ästhetik" und die „Kritischen Gänge" durch alle Phasen begleiten. Sehr bezeichnend ist es, daß selbst ein Strauß erst im Jahre 1866 an die Lektüre Schopenhauers herantritt; nicht minder, daß er — von dessen im ganzen trüber Lebensauffassung und Unlust am Dasein gerade auch die Blätter dieses Briefwechsels so vielfach Zeugnis geben — die letzten Resultate Schopenhauers „absurd oder empörend" findet (Nr. 478). Und ein andermal spricht er (Nr. 589) von den „unreinen Stoffen", welche die Philosophie Schopenhauers ins Gemüt einführe, d. h. „in erster Linie die grobe Weltunzufriedenheit, welche nur die Kehrseite der Selbstüberschätzung des Individuums ist, das meint, ihm müßte von Rechts wegen in dieser Hundewelt kein Zahn mehr wehtun." Auch an anderen Äußerungen über philosophische Größen, wie über E. v. Hartmann (Nr. 539), Schleiermacher und Lotze (Nr. 474 und 475), wird man gerne den gesunden Menschenverstand und die unbeirrbare Geradheit des Sinnes bewundern,

während andere Bemerkungen, wie die zu Liebigs Angriff auf Bacon (Nr. 463) und über Darwin (Nr. 509 und 538) zeigen, wie hoch er allzeit die Aufgabe der Philosophie gehalten hat. Unter den Äußerungen über schöne Literatur scheint mir, außer den feinen Charakteristiken von George Sand (Nr. 151), Immermann (Nr. 104) — die letztere freilich durch die eingehende Studie in den „Gesammelten Schriften“ II, 159 ff. überholt — Klopstock (Nr. 366, 379 und 380) und Mörike (Nr. 40), namentlich beachtenswert der Kampf gegen die Shakespearolatrie und zugunsten Goethes. 1850 sucht er, aus Anlaß einer Anzeige des „Shakespeare“ von Gervinus, Vischer zu dem Nachweise zu begeistern, „daß Goethe keineswegs so schlechthin unter Shakespeare steht, sondern seine Sphäre hat, wo er Herr ist und Shakespeare nicht hin kann“ (Nr. 243). Sieben Jahre später zeiht er Vischer selbst einer Shakespearolatrie, weil er „bombastische Phrasen, in denen ich (Strauß) nur Manier im Zeitgeschmack sehen kann, aus den Zuständen der redenden Personen rechtfertigt“. Er erklärt, er möchte eine Dissertation schreiben: Poetarum, qui exeunte sec. XVIII in Germania floruerunt, classicorum contra Shakespearium ejusque admiratores nimios vindiciae (Nr. 343). Und endlich erklärt er mit Bezug auf Vischers spätere „pique auf Goethe“: „Davor zu warnen, halte er für Freundespflicht. An Goethe irre zu werden, ist für den Ästhetiker ein Unglück, wie für einen Protestanten an Luther, für einen Musiker an Mozart“ (Nr. 550). Ganz in diesem Sinne heißt es schon in einem früheren Brief an Rapp (Nr. 499), daß für unser Weltalter die Musik Mozarts dieselbe Stelle einnimmt wie Goethe in der Poesie, nämlich ὁ πάνυ zu sein. Köstlich ist die Bemerkung über Richard Wagner aus Weimar vom Jahre 1851, der die Musiker alle rapplig mache, so daß ihnen selbst Beethoven noch nicht toll genug sei — wenigstens spielen sie seine spätesten, krausesten Sachen am liebsten (Nr. 271); ihm (Strauß) ist Wagner nach allem, was er von ihm weiß, „als eine Art von musikalischem Rohmer zuwider“ (Nr. 270): Ein wahrhaft prophetisches Vorgefühl gegen den ästhetisch religiösen Messias, welchen später Fr. Nietzsche und die „Baireuther Blätter“ verkündet haben, wie denn in der Tat ein schärferer Gegensatz in Absicht und Wirkung, als er zwischen dem Schöpfer des „Parsifal“ und dem Verfasser „Des alten und des neuen

Glaubens“ besteht, kaum gedacht werden kann. — Als Nachtrag zu den köstlichen Epigrammen aus der Münchner Glyptothek, welche längst im „Poetischen Gedenkbuch“ („Gesammelte Schriften“, Bd. XII) Aufnahme gefunden haben, und zum Teil als Thema für diese ist ein Brief an Rapp beachtenswert (Nr. 209). Dort findet man in der Anwendung auf zwei Statuen der Aphrodite den wichtigen Satz, welcher ein ganzes Kapitel der Ästhetik im Keime enthält: „Was Aristoteles von der Reinigung der Leidenschaften durch die Tragödie spricht — hier ist es in bezug auf das Wohlgefallen an weiblichen Formen durch die Plastik im höchsten Sinne geleistet.“

Zum Schlusse mag noch darauf hingewiesen werden, daß das „Poetische Gedenkbuch“ durch die vorliegende Sammlung ebenfalls manche Bereicherung erfährt. Neben weniger Bedeutendem finden sich unter den hier im Zusammenhange der Briefe mitgeteilten Gedichten auch manche Perlen, die man im „Gedenkbuch“ noch vermißt. Ich erwähne einige Gedichte an Agnes Schebest, seine spätere Frau (Nr. 20, 27, 33), die sich durch warmes Gefühl und meisterhafte Sprache auszeichnen; das sehr merkwürdige Gedicht, welches den auch in Prosa an Rapp (Nr. 87) ausführlich mitgeteilten Eindruck der ersten Fahrt auf der Eisenbahn wiedergibt (vgl. damit das verwandte Gedicht Fr. Vischers in „Auch Einer“ II, 189); endlich, eine Perle der Sammlung, das an Vischer gerichtete Gedicht: „Der Mann von 50 Jahren“ (Nr. 335), ein ergreifender Rück- und Vorblick auf Erlebtes und Erstrebtes, Vergangenes und Künftiges. Es klingt wie die poetische Verklärung des Eindrucks, welchen der Gegensatz der beiden in die Gesamtausgabe eingefügten Bildnisse von Strauß auf den Beschauer macht (Bd. XII, 1). Leider ist in die Ausgabe des Briefwechsels nur das Jugendbild, nach dem Stahlstich von Karl Mayer aus dem Jahre 1837, dessen Brief Nr. 23 Erwähnung tut, in photolithographischer Reproduktion aufgenommen, nicht auch das den ersten Band der „Gesammelten Schriften“ zierende Bild des reifen Mannesalters. Es wäre zu wünschen, daß eine zweite Auflage des Briefwechsels noch diese Ergänzung bringe. Die ungemein zarten und feingestimmten Klänge vom letzten Krankenlager haben schon im „Gedenkbuch“ Aufnahme gefunden; manche von ihnen erhalten dadurch noch einen be-

sonderen intimen Reiz, daß sie hier im Zusammenhange der Situation und Stimmung, welche sie entstehen ließ, vor dem Leser erscheinen.

So wird das Buch jedem Besitzer von Straußens Schriften, wie die eingangs genannten biographischen Darstellungen, eine höchst willkommene Ergänzung sein. Es ist zugleich ein schönes Denkmal für den Herausgeber selbst, der auch hier die mustergültige Sorgfalt der Arbeit und die Fülle des Wissens bewährt hat, welche die Welt seit langem an dem Gelehrten bewundert, und zugleich aus den Briefen seines Freundes ungesucht in einer Fülle von menschlich schönen Zügen uns entgegentritt, an welchem bisher nur einem vertrauteren Kreise sich zu erfreuen vergönnt war.

26

Grillparzer und die Philosophie

Auf Grundlage eines Vortrages, gehalten in der „Grillparzer-Gesellschaft“ in Wien

(1898)

Für das klassische Zeitalter der deutschen Literatur — wir können es auch die Periode des ästhetischen Humanismus nennen — ist das enge Nebeneinanderstehen, das intime Zusammenwirken von Poesie und Wissenschaft, von Poesie und Philosophie charakteristisch. Vergebens sucht das Auge hier die scharfen Grenzlinien, welche sonst die Gebiete des künstlerischen Schaffens und der gelehrten Arbeit scheiden. Niemand wird die großen dichterischen Schöpfungen dieser Zeit gelehrte Poesie nennen wollen; aber durchaus ruhen sie auf dem Grunde einer umfassenden Welt- und Geschichtskenntnis, welche nicht auf dem Wege der Intuition, sondern ernster, wissenschaftlicher Arbeit errungen worden ist. Lessing und Herder, Goethe und Schiller, ebenso die Häupter und Führer der Romantik, haben in das deutsche Geistesleben kaum minder tief durch dasjenige eingegriffen, was sie als Denker geleistet haben, als durch ihre Dichtwerke. Nicht nur durch die Gestaltungskraft des Künstlers, sondern

als wahre Lehrer der Nation, als Bildner unserer Weltanschauung. Und fast alle führenden Köpfe der Spekulation, welche das deutsche Volk in derselben Periode hervorgebracht hat, sind beherrscht von einem mächtigen künstlerischen Drange. Künstlerisch ist ihr Bestreben, das gesamte System der menschlichen Erkenntnis bis in seine letzten Wurzeln durchsichtig zu machen, aus einem Einheitspunkte heraus architektonisch zu gestalten; künstlerisch sind vielfach die sprachlichen Mittel ihrer Darstellung, welche der poetischen Form des Ausdrucks oft sehr nahe kommen. Neben den wissenschaftlichen Prosawerken der großen Dichter stehen Schleiermachers „Reden über die Religion“, seine „Monologe“, manches aus seinen späteren Predigten; Fichtes Reden „über die Bestimmung des Menschen“, seine „Anweisung zum seligen Leben“; Schellings Rede „über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur“, seine „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ — ebenbürtige Zeugnisse einer Periode, in welcher Dichter und Denker Hand in Hand den höchsten geistigen Zielen zustrebten.

Wir haben uns heute daran gewöhnt, Franz Grillparzer als denjenigen deutschen Dichter anzusehen, welcher den großen Meistern des klassischen Zeitalters gleichwertig ihre lebendige Tradition bis an die Gegenwart heranführt. Aber in dieser steigenden Würdigung Grillparzers bleibt noch eine Lücke. Mit Schillers philosophischen Arbeiten hat die Geschichte der deutschen Ethik und Ästhetik nach Kant Grund, sich eingehend zu beschäftigen; Goethes universeller Geist hat, ganz abgesehen von dem, was dem Dichter und Menschen gilt, eine ansehnliche Literatur ins Leben gerufen, welche sich um die Feststellung seiner Weltanschauung bemüht und den Verzweigungen derselben auf den verschiedensten Gebieten nachgeht.

Wie steht es in dieser Beziehung mit Grillparzer? War Grillparzer nur Dichter? Ist seine geistige Gesamtpersönlichkeit restlos in sein poetisches Schaffen aufgegangen? Solange nur der Teil seiner geistigen Arbeit vorlag, welcher bei Lebzeiten Grillparzers von ihm selbst veröffentlicht worden ist, konnte, ja mußte man allerdings dieser Meinung sein. Heute, nachdem ein großer Teil des Nachlasses zugänglich ist und uns einen tiefen Einblick in die Werkstätte des Meisters gestattet, müssen wir auch

in bezug auf diesen Punkt frühere Urteile berichtigen. Wir sehen, daß Grillparzer nicht nur auf ausgebreiteten Streifzügen durch die historische und poetische Literatur sich das Material zu schaffen gesucht hat, um seine poetischen Inspirationen zu gestalten, ja an großen, die menschliche Seele tief aufwühlenden Begebenheiten sein dichterisches Schaffen zu entzünden, sondern daß er auch der philosophischen Literatur in Deutschland mit Aufmerksamkeit, obschon mit vielfachem Mißbehagen gefolgt ist und daß er fast durch die ganze Zeit seiner geistigen Produktivität selbst an gewissen Problemen gearbeitet hat.

Anfangs freilich schien es, als sollte das grämlichste Mißbehagen an der Philosophie den Grundton seines Verhaltens abgeben. Die Tagebuchblätter von 1809*) enthalten eine völlige Absage an die Philosophie. Bei dem Zustande, in welchem sich gegenwärtig unser Wissen befindet, wandle ihn ein Lachen an, wenn er nur das Wort „Philosophie" höre, deren erste Elemente vielleicht kommenden Jahrhunderten aufbewahrt seien. Aber vergessen wir nicht: es ist ein Neunzehnjähriger, der da spricht. Die Jugend ist stürmisch. Und dieser Jüngling verlangt von der Philosophie vor allem Antwort auf die Fragen, „woran ihm eben etwas liegt": Gibt es eine Gottheit? Sind wir frei, unsterblich? Ist Wahrheit in unserem Erkennen? — und erbost sich, daß gerade sie „immer unentschieden gelassen werden". Wie lange war es her, daß ein Kant die Metaphysik „die schwerste aller Wissenschaften" genannt und halb seufzend, halb tröstend beigesetzt hatte: „Es ist aber auch noch nie eine geschrieben worden." Und es ist gewiß ein kluger Gedanke dieses nämlichen Jünglings, wenn er meint, die Voraussetzung für größeren Fortschritt der Philosophie liege auf dem Gebiete der Psychologie, über deren „gänzliche Vernachlässigung" er bittere Klage führt. Nach einem Jahrhundert der intensivsten Pflege dieser Disziplin?

Diese jugendlichen Stimmungen, erklärlich aus einem Übermaß des Forderns auf der einen Seite, aus ungenügender Vertrautheit mit den Schwierigkeiten der Probleme und dem vorhandenen Besitzstand auf der anderen, haben nicht vorgehalten. Es ging Grillparzer, wie es zu allen Zeiten auch den „Philosophen" selbst ergangen ist. Unmöglich, sich das Denken über gewisse

*) Herausgegeben von C. Glossy und A. Sauer. Stuttgart und Berlin.

Fragen zu untersagen, auch wenn man überzeugt ist, daß sie unlösbar seien. Man entsagt der Philosophie, d. h. der früheren, und versucht sich im nächsten Augenblicke an einer eigenen. Aus seiner spätesten Zeit haben wir ein Epigramm, in welchem die Ungeduld jenes jugendlichen Zweifels mit der Resignation des unermüdlichen Wahrheitssuchers in einen gedämpften Akkord zusammenklingt:

„Zwischen nichts wissen und Nichts wissen —
In diese zwei Teile ist die Menschheit zerrissen;
Aber Nichts wissen
Ist fruchtlos bis zum Tode beflissen,
Indes nichts wissen
Ein gottgefälliges Ruhekissen." (1865. III, 230*).

Aus dieser lebenslangen Beschäftigung Grillparzers mit der von ihm anfangs so hart angelassenen Philosophie ist nun freilich keine einzige zusammenhängende Untersuchung entstanden. Auch der äußere Umfang seiner aphoristischen Aufzeichnungen über philosophische Gegenstände läßt sich mit den Studien zur dramatischen Literatur, namentlich zur spanischen, nicht entfernt vergleichen. Aber ein origineller Geist, scharfe Kritik und eine oft ungemein glückliche, schlagende Ausdrucksweise sichern diesen philosophischen Reflexionen Grillparzers hohen Wert — auch abgesehen davon, daß sie uns jedenfalls einen wichtigen Beitrag zu der Aufgabe leisten, sein geistiges Bild in voller Rundung vor der Nachwelt erstehen zu lassen. Gerne gönnen wir dem Dichter sein Recht, wenn er gelehrten Vertretern der Schulphilosophie gegenüber meint:

„Mein Wissen ist gegen das eure ein Kind;
Fern sei, daß ich es leugne;
Nur daß eure Gedanken fremde sind,
Die meinen aber eig'ne." (1849. III, 172.)

Indem ich nun den Versuch mache, Grillparzers philosophische Reflexionen etwas genauer zu prüfen, möchte ich zunächst den Gedanken ablehnen, als sei es mir darum zu tun, diese Aufzeichnungen zu biographischen Zwecken zu benutzen und ihnen Aufschlüsse über den Entwicklungsgang und den geistigen

---

*) Die Zitate aus Grillparzers Werken beziehen sich auf Band und Seitenzahl der fünften Auflage in 20 Bänden von August Sauer.

Zustand des Dichters zu bestimmten Zeiten abzufragen. Das wäre an sich nicht unmöglich; denn die meisten dieser Aufzeichnungen sind datiert oder wenigstens datierbar, und ein genauer Kenner der geistigen Entwicklung Grillparzers würde wohl auch aus ihnen manchen Gewinn ziehen können. Allein es versteht sich wohl von selbst, daß ein viel engerer Zusammenhang zwischen dem Leben und der Dichtung Grillparzers vorhanden ist, als zwischen dem Leben des Dichters und seinen philosophischen Reflexionen. Diese dürften im ganzen wohl mehr durch die Eindrücke seiner Lektüre als durch sein Schicksal beeinflußt worden sein. Und so mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich es unternehme, diese Reflexionen gewissermaßen als einen abgelösten Teil der Gesamtpersönlichkeit zu behandeln und ihren Standort im geistigen Universum, wenn ich so sagen darf, zu bestimmen. Ich glaube, daß der Versuch durch den Satz des Nachlasses selbst ermutigt wird, wo der Dichter, allerdings zunächst mit bezug auf seine Studien zur Ästhetik, bemerkt: „Ich nehme mir vor, ohne Rücksicht auf ein System dasjenige niederzuschreiben, was mir aus seinem eigenen Wesen zu fließen scheint. Die entstehenden Widersprüche werden sich am Ende entweder von selbst heben oder, indem sie nicht wegzuschaffen sind, mir die Unmöglichkeit eines Systems beweisen.“ (XV, 9.) Dieses Schlußfazit seiner philosophischen Gedanken hat Grillparzer selbst weder im positiven noch im negativen Sinne jemals gezogen. Schon die Herausgeber der ersten Gesamtausgabe haben mitgeteilt, daß der Dichter, was er einmal aphoristisch geschrieben, einfach beiseite gelegt und wahrscheinlich nie wieder angesehen hat. Wenn wir aber selbst diesen Gedankenstoff zum gleichen Zwecke uns vergegenwärtigen, so werden wir, wie ich meine, zu der Überzeugung gelangen, daß hier freilich kein System im Sinne der wissenschaftlichen Methodenlehre, ja nicht einmal die Bausteine zu einem solchen gegeben sind, daß aber etwas anderes uns ganz unverkennbar entgegentritt: die bei den mannigfaltigsten geistigen Anlässen und in den scheinbar entlegensten Gedanken wirksame innere Einheit der Persönlichkeit, welche verschiedenen Problemen gegenüber auf gleiche Weise reagiert und ein individuell bestimmtes Licht auf die Teile des Weltzusammenhanges wirft, die in ihren Gesichtskreis eintreten. Ich will diese Persönlichkeit

zunächst rein aus ihren Äußerungen als Denker zu deuten versuchen. Mag es späteren Betrachtungen vorbehalten bleiben, den Denker mit dem Dichter Grillparzer und beide mit dem Menschen in vollen Einklang zu setzen.

I

Zwei Züge seien hervorgehoben, welche mir bei der Durchmusterung des philosophischen Nachlasses in den verschiedensten Wendungen und Anwendungen als wahre Grundzüge entgegengetreten sind.

Unverkennbar ist zunächst die ausgesprochen skeptische Anlage eines Verstandes, welcher unendlich schwer in seinen logischen Forderungen zu befriedigen und immer am Werke ist, eigene wie fremde Konstruktionen, nachdem sie kaum vollzogen sind, wieder aufzulösen. Mit ihm im steten Widerstreit die unbeirrbare Sicherheit gewisser Tatsachen des Gefühls, die immer bestehen bleiben, möge sich ihre Bedeutung und Verursachung in irgendeinen logischen Zusammenhang des Denkens einfügen lassen oder nicht.

Man könnte darin vielleicht eine Bestätigung des, namentlich im Hinblicke auf einige dramatische Werke Grillparzers, wie „Ein treuer Diener seines Herrn“ und „Weh dem, der lügt“, zuweilen ausgesprochenen Gedankens finden, Grillparzer sei ein poetisierender Kantianer gewesen. Aber dies stünde mit den urkundlichen Ausweisen über Grillparzers Denkweise durchaus im Widerspruche. Aus diesen geht, wie mir scheint, ganz unzweifelhaft hervor, daß Grillparzer nicht nur nicht in dem Sinne Kantianer war wie etwa Schiller, sondern daß er überhaupt nicht auf dem Boden der Kantschen Philosophie stand. Gewisse formelle Vorzüge dieser Philosophie hat Grillparzer allerdings warm anerkannt. 1819 schreibt er (XIV, 29): „Gerade Menschen, bei denen das Gemüt vorherrscht, sind Kants Schriften sehr nützlich, da sie von dem Ihrigen da anzustücken vermögen, wo Kant aufhört, indes er ihnen Ordnung machen hilft in der Sphäre, die in seinem Bereiche liegt. Nichts ist mehr geeignet, an Deutlichkeit, Sonderung und Präzision der Begriffe zu gewöhnen als dieses Studium, und wie notwendig diese Eigenschaften

selbst dem Dichter sind, leuchtet ein. Trockene Verstandesmenschen aber müssen durch Kants Philosophie notwendig ganz austrocknen.“ Aber auch sonst ist zweifellos, daß Grillparzer manches, was Kant für durchaus unerweislich, ja für unmöglich hielt, als Grundtatsache annahm und anderes, was Kant sehr hoch hielt, ja, was Angelpunkte seiner Philosophie bildet, wie die sogenannten Postulate der praktischen Vernunft, entweder durchaus ablehnt oder völlig anders begründet (XIV, 30). Nachdem er schon 1844 (XIV, 29) gegen Kant eingewendet: wenn Zeit und Raum nur Formen der Anschauung seien, so hätte er ja dadurch indirekt erklärt, daß er das Ding an sich kenne, was er immer geleugnet hat — fragt er dann 1854 (XIV, 17), ob Zeit und Raum, obwohl die subjektiven Formen unserer Anschauung, darum nicht auch Bedingungen der Existenz alles Wirklichen und somit auch unserer eigenen Existenz sein könnten. Das vielfach Vermittelte des Kantischen Beweises für die Subjektivität dieser Formen genügt ihm nicht. Das Letzte des Beweises, heißt es XIV, 18, die Überzeugung, ist kein Gedanke, sondern ein Gefühl, nämlich daß, was dem Verstande bewiesen ist, auch den übrigen Faktoren der menschlichen Existenz nicht widerspreche, ihnen genehm sei.

Daher auch das Argument, welches den Kern aller antiidealistischen Deduktion trifft: „Soviel ist sicher, daß der subjektiv-apodiktische Satz: die gerade Linie ist die kürzeste, auch objektiv gewiß ist, und die gerade Linie nicht nur in der Geometrie, sondern auch dann die kürzeste ist, wenn ich sie in Wirklichkeit gehe.“ (XIV, 17.) Und die Fundamentalforderung einer jeden gesunden Psychologie und Erkenntnistheorie, den Menschen in seiner psychophysischen Einheit, in der Totalität seines zugleich organischen und geistigen Wesens zu denken, kann man nicht schlagender und witziger ausdrücken, als es in dem Epigramm geschieht:

„Ob es jetzt noch Geister gibt?
Je nachdem du's nun erkennst:
Wenn du Geist und Seele trennst,
Bleibt nur Leib und ein Gespenst.“ (1860. III, 219.)

Wahre Philosophie, das ist seine tiefe Überzeugung, kann nur auf allgemeinen Tatsachen des Bewußtseins aufgebaut werden. Soweit diese ein System in sich aufgenommen und verarbeitet

hat, soweit darf es auch auf dauernde Geltung Anspruch machen. In diesem Sinne heißt es schon 1819—1820 (XV, 163): „Der Gang der Welt und der Geist des Menschen sind sich unter allen Umständen und zu allen Zeiten so gleich, daß selten ein Wahres ganz neu und ein Neues ganz wahr sein würde.“ Er vergleicht einmal (1821) die Systeme mit den Sternbildern und den Benennungen, die man ihnen gibt. „Die Grundfaktoren des Bewußtseins sind die Fixsterne; nach ihnen zieht jeder Linien, die er zu einer beliebigen Figur verbindet und nach dem benennt, was ihm individuell als das Bedeutendste erscheint. Da nun aber doch alle dieselben Sterne gelten lassen müssen, so liegt eigentlich an der Verschiedenheit der Bilder soviel nicht.“ (XIV, 24.)

Und eben hier, im Unmittelbaren, Erlebten, liegt ihm auch der wesentliche Unterschied und Vorzug der Poesie gegenüber dem Wissen, dem Begriff. „Woran liegt es,“ so fragt er, „daß das poetische Bild, der Tropus, das Gleichnis, einen Eindruck macht, den die zugrunde liegende Wahrheit nimmer machen würde? Darin — worüber sich eben die Metaphysik die Haare ausraufen sollte — daß ein wirklich existierendes Staubkörnchen mehr Überzeugung mit sich führt als all die erhabenen Ideen, die unserer geistigen Bildung zugrunde liegen sollen oder wirklich liegen.“ (XV, 62.) „Die Poesie hat den großen Vorzug, wie die Natur sagen zu können: ‚Das ist‘, und wenn das Gemüt die Wahrheit empfunden hat, ist von einem Erweis oder Zweifel nicht die Rede, weil den Beschauer eines wohlgelungenen Kunstwerkes dasselbe Gefühl anwandelt, wie bei Betrachtung der Natur.“ Derselbe Gedanke kehrt auch epigrammatisch zugespitzt wieder:

„Sucht nicht nach Gründen gar so weit,
Wo schon ein Grund die Wirklichkeit.“ (1861. III, 222.)

Aus gleicher Quelle fließt auch die Energie, mit welcher er die notwendige, unüberschreitbare Grenze aller Deduktion aufzeigt und festhält.

„Der Syllogismus wäre ein rechter Schatz,
Hätte man nur immer einen ersten Satz!
Doch nimmt man einen falschen oder ungewissen,
Wächst der Irrtum im richtigen Schließen.“ (1864. III, 228.)

Schon 1832 hatte er geschrieben: Alles Beweisen besteht eigentlich darin, daß man den Zusammenhang des zu beweisenden Satzes mit einem anderen deutlich macht, der selbst keines Beweises bedarf. (XIV, 18.) Das ist ja nun freilich eine Forderung der Logik, die schon Aristoteles gekannt und fast mit denselben Worten ausgesprochen hat; aber sie gewinnt ihren eigentlichen Sinn, ihre Würze im Zusammenhang des Grillparzerschen Denkens, nur durch den Gegensatz gegen die spekulative deutsche Philosophie. Auch diese hatte natürlich gewußt, daß man nicht alles beweisen könne; aber was Grillparzer an ihr zu tadeln findet, ist dies, daß ihre Stützpunkte nicht eigentliche Erlebnisse, sondern selbst Abstraktionen oder Konstruktionen seien. Diesen Sinn hat das Epigramm „Antispekulativ“ (1854. III, 195):

„Einer Mühle vergleich' ich den Verstand,
Die mahlt, was sich
An Korn geschüttet fand;
Doch geschehen der Schüttungen keine,
So reiben sich selber die Steine
Und erzeugen Staub und Splitter und Sand.“

Und was kann Treffenderes und in wirksamerem Bilde gegen die formalistische Leerheit einer gewissen Art von Schulphilosophie gesagt werden, die sich gerade in Deutschland nur allzu behaglich breit gemacht hat, als die Verse:

„Das System bildet Pfade
Durch das Ganze unsrer Besitzung,
Und fehlten sie, wär's schade:
Es hinderte jede Benützung.
Doch allzu verzweigte Pflege
Wär' ein Entgang zunächst:
Denn das ist das eig'ne der Wege,
Daß drauf nichts wächst.“ (III, 210.)

Wir finden hier Grillparzer in der gleichen Richtung vorwärts dringend wie Ludwig Feuerbach, den er nicht gekannt zu haben scheint — wenigstens bin ich nirgends auf den Namen dieses Denkers bei ihm gestoßen. Noch entschiedener tritt diese innere Verwandtschaft mit Feuerbach in seinem Kampfe gegen die rein deduktive Methode der Hegelianer, gegen den Versuch, den ganzen Weltinhalt zu rationalisieren und alles Gegebene in seiner inneren Notwendigkeit logisch zu begreifen, entgegen. Offenbar

haben gewisse Gedanken des Systems es auch ihm ursprünglich angetan. Zwischen 1834 und 1835 legte er sich das System so zurecht, daß er sagt: „Die Dinge sind, weil Gott sie denkt, und der Mensch denkt sie, weil sie (als vorhergedacht) sind.“ (XIV, 30.) Aber wenige Jahre darauf (1842) spottet er selbst über diesen Gedanken (XIV, 23) und meint: „Der Satz: die Dinge müßten ursprünglich gedacht sein, weil ich sie sonst nicht denken könnte, sei gerade, als wenn ich sagen wollte: sie müßten ursprünglich gemalt sein, weil sie sonst der Maler nicht malen könnte.“ Und er trifft seine eigene frühere Interpretation des Systems durch die boshafte Bemerkung (XIV, 31): „Euer Denken ist daher eins mit dem göttlichen,“ welche dann ein Epigramm mit einem noch schärferen Nachsatze versieht (III, 123):

> „Möglich, daß du uns lehrst, prophetisch, das göttliche Denken,
> Aber das menschliche, Freund, richtest du wahrlich zugrund.“

Bei Feuerbach lesen wir in der Kritik der Hegelschen Philosophie aus dem Jahre 1839: Hegel ist der vollendetste philosophische Künstler. Sein System sollte gleichsam die Vernunft selbst sein.... Die Darstellung nichts voraussetzen, einen absoluten Anfang machen. Aber eben darin, daß die Darstellung von dem vor der Darstellung Gewußten abstrahiert, offenbart sich die Grenze der Darstellung. Das Denken ist früher als das Darstellen des Denkens. Zu diesen zwar den Kern der Sache treffenden, aber nicht ganz leicht verständlichen Gedanken liefert nun Grillparzer den lustigsten Kommentar in dem Epigramm von 1849 an Hegel:

> „Du schreibst die Musik zum Weltentext,
> Singst, wie, was schon da ist, wird und wächst:
> Doch wäre dein Tonstück nur Schall gewesen,
> Hätten *wir* nicht früher den Text gelesen.“ (III, 173.)

Denselben Grundgedanken verwertet, in dialektischer Wendung gegen Hegel, die ironische Bemerkung (von 1846), nachdem Hegel die letzten Gründe und den notwendigen Zusammenhang alles Wissens und Seins gelehrt, müßten sich davon doch die Wirkungen in den speziellen Doktrinen zeigen. Sie sind aber sämtlich auf der Stufe geblieben, auf der sie vor Hegel waren. Die Notwendigkeit hat auf die Zufälligkeit keinen Einfluß geübt,

und um die Zufälligkeit wäre es uns eben zu tun. (XIV, 32.) Daraus entwickelt sich eine überaus harte Anklage gegen diese Philosophie und ihre Nachteile für die deutsche Bildung (Fragment von 1852, XIV, 32), welche auch in den Studien zur Literaturgeschichte (XVI, 9 ff.) nachklingt. Er wirft ihr vor: Beeinträchtigung des gesunden Menschenverstandes durch ihre dialektische Methode. Begünstigung des bloßen Nachbetens durch ihre Schwerverständlichkeit; endlich Erzeugung eines nie dagewesenen Eigendünkels durch ihre Behauptung, daß von nun an die Welt durchsichtig geworden und das Rätsel des Universums gelöst sei. Und niemals sind gewisse Charakterzüge der idealistischen deutschen Schulphilosophie treffender gezeichnet worden als in dem Epigramm „Genealogisches“:

„Der Pedantismus und die Phantasie
Vergingen sich, ich weiß nicht wie,
Und zeugten Mischlingskinder, die
Als Pflanzer sie nach Deutschland sandten:
Die sonst im Weltall unbekannten
Phantastischen Pedanten.“ (III, 196.)

Alles ganz richtig und unschwer durch Beispiele zu belegen; aber doch nur die Hälfte der Wahrheit. Die andere Hälfte ist dies, daß gerade die Hegelsche Philosophie, trotz ihrer Schwächen, auf die Einzelwissenschaften unglaublich belebend eingewirkt, zwar nicht, indem sie Anleitung gab, ihren konkreten Stoff, „ihre Zufälligkeit“ aus allgemeinen Gründen, „aus der Notwendigkeit“ zu deduzieren, aber indem sie die unhistorische Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts, seine ganz äußerliche Kritik der Dinge überwand, indem sie durch den Begriff der Entwicklung Anleitung gab, geschichtliche Erscheinungen in ihrem relativen Werte zu beurteilen, und dadurch erst eine Bahn frei machte, auf welcher die positive Forschung zu tiefer eindringendem Verständnis gelangen konnte. Die große Geschichtschreibung der geistigen Kultur, welche Deutschland im neunzehnten Jahrhundert hervorgebracht hat, die Strauß und Zeller und F. Ch. Baur, Rosenkranz und Kuno Fischer, die Hotho und Carriere, ja auch solche Geister wie Lassalle und Karl Marx, welche heute so tief in unser Leben und Denken eingreifen: sie sind alle auf dem Boden der Hegelschen Philosophie gewachsen,

die in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte, über Philosophie des Schönen, und Rechtsphilosophie einen gewaltigen konkreten Stoff verarbeitet hat. Und sie sind vielleicht doch mehr als die „Marodeurs", von denen das Epigramm von 1856 spricht:

> „Das Hegelsche Kriegsvolk, entlassen
> Aus dem Dienste der Philosophie,
> Macht jetzt unsicher die Straßen
> Der Geschichte und Poesie."

II

Wir haben bisher sozusagen nur die Außenwerke durchwandert. Viel tiefer in den Kern von Grillparzers Persönlichkeit und Denken führt uns eine Betrachtung derjenigen Aussprüche, welche sich auf das religionsphilosophische Problem im weitesten Sinne beziehen. Und gerade hier tritt uns jene Doppelnatur seiner philosophischen Reflexion, auf welche ich vorhin aufmerksam gemacht habe, besonders deutlich entgegen.

Ob Grillparzer in irgendeinem Sinne ein „Gläubiger" gewesen sei: diese Frage wird man wohl auf das Bestimmteste verneinen müssen. Wenn man die Fragmente durchmustert, so findet man die unbefangenste, herzlichste Würdigung des Christentums als historische Erscheinung; aber zugleich die entschiedenste Ablehnung irgendeiner Dogmatik, irgendwelches Lehrsystems oder einer kirchlich-theologischen Weltanschauung, welche mit den erkannten Gesetzen der Natur oder mit den Grundlagen der moralischen Wertbestimmung in Konflikt geraten könnte. Ausdrücklich heißt es in einer auch sonst merkwürdigen Äußerung über Luther: „nur als eine ehrwürdige Gewohnheit könne die Religion ein Segen für eine gebildete Zeit sein — eine Gewohnheit, die man beibehält, weil man nichts Besseres weiß, und ohne auf ihre Grundlagen und Beweise näher einzugehen." (Historische und politische Studien XIV, 87.) Die innigste Überzeugung von dem unaufhaltsamen Zersetzungsprozesse, welchen die sich entwickelnde Reflexion und Wissenschaft herbeiführen muß, für den es höchstens innere, aber durchaus nicht äußere und willkürlich gesetzte Schranken geben kann. (XIV, 46—47, XIV, 49.)

Er fürchtet sich auch nicht im geringsten vor den Versuchen, antiquierte Konfessions- und Aberglaubenelemente wieder ins Leben zu rufen. „Mag sich manches Vernünftige in der Gegenwart dadurch auf eine betrübende Weise zerstört und gehemmt finden — für die Zukunft ist daraus kein Schaden zu befürchten. Diese Dinge wirklich zu beleben, dazu reicht keine Macht der Erde hin. Dazu müßte man sie erst lebhaft ins Bewußtsein rufen, wo sie sich dann in nichts auflösen.“ „Die Poesie und die Theologie“ — so setzt ein Epigramm von 1864 hinzu — „Sind eben beide Phantasie; Nur die eine erfindet ihre Gestalten, Die andere spielt mit den vorhandenen alten.“ (III, 227.)

Das Wesentliche, praktisch Wichtige, auch geschichtlich Bedeutsame am Christentum ist ihm seine Ethik, die er, wenn auch überspannt, doch gut und löblich nennt, und das Aphoristische und rein Gelegenheitliche seiner heiligen Schriften. Eben dadurch, daß das Christentum ursprünglich durchaus undogmatisch war, konnte es einer allgemeinen Bildung der Humanität den Weg bereiten; aber dadurch, daß man diesen undogmatischen Charakter des Christentums in neuerer Zeit hinter den Zusammenfassungen und Auslegungen der Kirchen wieder hervorsucht, wird es möglich, die christliche Religion allen Kulturstufen, gewissermaßen sogar den höchsten anzupassen, so daß man vielleicht sagen kann, die christliche Religion als moralische Religion oder Religion der Moral werde dauern bis ans Ende der Welt. Allerdings mit e i n e m Zusatze, welcher für Grillparzers persönliche Art zu denken höchst bezeichnend ist und der aus seinem ganz eigentümlichen Verhältnis zur Gottesidee entspringt.

Ich versuche zunächst, dieses etwas genauer zu charakterisieren. Obwohl Grillparzer in seinen Fragmenten zur Geschichte im allgemeinen (XIV, 57) die mosaische Schöpfungsgeschichte als die plumpe Dichtung eines rohen Naturkindes, das Gott die Welt wie einen Taglöhner zusammenzimmern läßt, beseitigt; obwohl er an anderer Stelle sagt: So wenig wie von einer Schöpfung aus Nichts, werde wohl von einer Gestaltverwandlung, einer Erbsünde und Erlösung durch fremdes Verdienst, ernsthaft mehr die Rede sein (XIV, 49) — so würde man ihn doch ganz falsch verstehen, wenn man ihn als Atheisten fassen wollte. Wir

haben zwar einen Satz von ihm aus dem Jahre 1828 (XIV, 23): „Und wenn die Menschen einen Gott denken können, so ist dieser Gedanke schon ein Gott; vielleicht aber auch kein anderer Gott als dieser Gedanke“ — ein höchst merkwürdiger, tiefgedachter Satz, eine geniale Inspiration, die zwanzig Jahre vor Feuerbach das Grundthema seiner Religionsphilosophie anschlägt: Zurückführung des Gottesbegriffes auf einen menschlichen Idealbegriff, welche später Feuerbach in die Formel gekleidet hat: „Das wahre Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.“ Davon aber ist Grillparzer später offenbar wieder abgekommen. In verschiedenen Wendungen kehrt die Überzeugung wieder, der Verstand müsse schließlich zugeben, daß es etwas für ihn Unlösliches gebe, einen Mittelpunkt und Komplex des Seins, wohl gar ein Anordnendes, Schaffendes; und er erkenne es für eine Wohltat, wenn der für ihn unüberschreitbare Abgrund durch ein Ehrfurchtgebietendes ausgefüllt werde, das seinem eigenen Wesen nur nicht gerade widerspricht (XIV, 23, 46, 49). In dieser Form könne die Religion geradezu eine Wohltat für den Menschen werden: sie gebe dem Unbegreiflichen in der Welt eine gegenständliche Ausfüllung, dem Guten und Wahren eine objektive Geltung; aber sie schaffe keine supernaturalistischen Gebilde, welche stark genug sind, um im Widerspruche mit dem Guten und Wahren eine bestimmende Macht auszuüben. Er warnt vor jedem Versuche, dieses erst in der Gegenwart möglich gewordene glückliche Verhältnis durch gewaltsame Verstärkung des einen der beiden Faktoren zu zerstören. Und wenn schon: Lieber durch ein Minus des Positiven als durch ein Plus. So auch das Epigramm mit der Aufschrift „Religionsbestrebungen“ (1847. III, 211):

> „Ihr erkennt die Krankheit der Zeit
> Und seid mit dem Heilmittel bereit.
> Allein, was in Lot und Gran gesund,
> Davon tötet den Kranken ein ganzes Pfund.“

In der Tat: Während die Seele des Dichters sich ehrfürchtig vor dem Unerforschlichen, vor dem großen Geheimnis der Welt beugt, widerstrebt der subtile Verstand Grillparzers allen Versuchen, den Schleier, der das Götterbild verhüllt, mit Frevlerhand herabzuziehen. Denn, wo er seine geheimste Ahnung von der Existenz eines göttlichen Weltgrundes ausspricht, fügt er

sogleich bei: „Wir kommen diesem vielleicht näher, wenn wir sagen, es ist k e i n Gott, als wenn wir nach unseren Begriffen aussprechen: es ist ein Gott.“ Ein Gedanke, welcher in fast burlesker Form wiederkehrt in dem Satze: „Wenn die Menschen von Gott reden, so kommen sie mir vor wie Lichtenbergs Kahlenberger Bauern, die, wenn ein Messer fehlt, dafür ein Stück Holz in die Scheide stecken, damit diese nicht leer sei.“ (1824. XIV, 24.) Und vierundzwanzig Jahre später (1848. XIV, 24): „Wenn ein Gott ist, so kann man ihn nicht mehr ehren, als indem man ihn über der Unermeßlichkeit seiner Werke bezweifelt — nicht bloß vergißt, was schon gesagt worden ist.“ Ihn bezweifelt — nämlich in dem, was von ihm ausgesagt wird, nicht in dem, was den unzerstörbaren Grund dieses Glaubens ausmacht. Denn:

„Der Ungläubige glaubt mehr, als er meint;
Der Gläubige weniger, als ihm scheint.“ (III, 210. Vgl. XIV, 36.)

Eben darum ist ihm nichts weniger sympathisch als jene unter den Nachfolgern Kants in üppige Blüte geschossene Neuscholastik, welche die alten dogmatischen Sätze des christlichen Glaubens mit Hilfe ihrer Dialektik als Vernunftwahrheiten zu begründen unternahm. Über sie spottet er in Prosa und Vers.

„Unsere neueste Religion
Ist das Scheitern der Spekulation;
Wenn die Denkwirtschaft nicht weiter geht,
Macht sie Konkurs als Religiosität.“ (1855. III, 194.)

Und das Gräßliche in der neuesten Religiosität oder der Religiosität der Gelehrten ist ihm eben dies, daß sie von einem theoretischen Bedürfnis ausgeht, Gott zum Notnagel einer ununterstützten Philosophie macht. (XIV, 48.) Ebenso ist ihm der Versuch zuwider, aus der Gottheit eine Hilfsannahme für die Naturerkenntnis zu machen oder gar aus einem höchst mangelhaften Naturbegriffe die Gottheit logisch zu deduzieren. Selten ist einer äußerlichen, dualistischen Teleologie, welche die Notwendigkeit eines vernünftigen Urhebers aller Dinge von ihrer Zweckmäßigkeit ableitet, etwas Schlagenderes entgegengehalten worden als der Satz: „Weil man etwas Nichtübereinstimmendes denken kann, glaubt man, es könne auch sein. Das aber ist nicht wahr. Sein und Zweckmäßigkeit ist ein und dasselbe. Die ärgste

Mißgeburt, die nur eine Stunde lebt, ist in bezug auf das Leben dieser Stunde zweckmäßig.“ (1847. XIV, 23/4.) Auch hier treffen wir Grillparzer in einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit Feuerbach. Bei diesem finden wir in den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ den Satz: „Das Sein wird nur da vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerrissen ist; wo man erst dem Sein sein Wesen, seine Seele, durch Abstraktion genommen hat und dann hintendrein wieder in dem vom Sein abgezogenen Wesen den Sinn und Grund dieses für sich selbst leeren Seins findet; gleichwie nur da die Welt aus Gott abgeleitet wird und werden muß, wo man das Wesen der Welt von der Welt willkürlich absondert.“

In der allerpositivsten Weise aber bringt er diese seine Stellung zum Göttlichen, welche wir mit einem heute modernen Worte kurz als „Agnostizismus“ bezeichnen dürfen, zum Ausdruck, wenn er dem Schellingianer Eschenmayer wärmstens zustimmt, der gegen Hegel die Anwendbarkeit unserer Kategorien auf Gott bestritten hatte. Aber Grillparzer geht noch weiter als Eschenmayer und fragt: „Wie kommen wir aber dann dazu, von Gott zu reden? Als Postulat der Vernunft, der theoretischen? Wäre lächerlich, da die Notwendigkeit, den Urgrund der Dinge zu kennen, nicht einleuchtet. Der praktischen? Überflüssig, da das Sittengesetz menschlich so begründet ist, daß es einer göttlichen Herleitung gar nicht bedarf. Als Postulat des Gefühls? Da mag ihn der annehmen, der sich dazu gedrungen fühlt, wo dann mit der Allgemeinheit der Aufforderung auch ihre Gültigkeit wegfällt.“

Offenbar steht Grillparzer in viel größerer Nähe Goethes als Kants; schon der große Nachdruck, mit welchem er an der vorhin zitierten Stelle die Selbstgenügsamkeit des Sittlichen betont, zeigt ihn weit entfernt von jener Denkweise, die zwar nirgends in der Welt einen logischen Grund für die Annahme und nähere Bestimmung der Gottheit findet, aber die Gottheit postuliert, um den notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionierten Glückseligkeit, den wir in dieser Welt aus eigenen Kräften nicht schaffen können, im Jenseits sicher erwarten zu dürfen. Seiner Abneigung gegen jede Form dieses ethischen Interessenkalküls hat er flammenden Ausdruck verliehen in einem Gedichte aus dem Jahre 1847 (II, 198):

„Gottlose! ihr sucht einen Gott;
Er fehlt und ist euch doch vonnöten;
Dem Sünder tut ja auch ein Scherge not,
Soll er nicht fälschen, rauben, töten ....

Euch ist, was war und ist und wird,
Nicht Glied derselben, Einer Kette;
Der Lohn, den Rechttun selbst gebiert,
Ihr wollt ihn bar auf einem Brette.

Was in der Brust, im Geiste lebt,
Gilt euch für wesenlose Träume;
Damit ihr Wirklichkeit ihm gebt,
Muß Ort erfüllen es und Räume.

So ballt denn, was lebendig quillt;
Nehmt einen Götzen euch zum Schilde,
Und wie er euch nach seinem Bild,
So schaffet ihn nach eurem Bilde."

Und in der allerprägnantesten Form drückt die Summe dieser Betrachtungen ein Satz aus, den wir schon 1820 finden (XV, 164): „Ohne Ahnung vom Übersinnlichen wäre der Mensch allerdings Tier; eine Überzeugung davon ist aber nur für den Toren möglich und nur für den Entarteten notwendig." In demselben Sinne dürfen wir wohl auch eine Stelle aus dem folgenden Jahre deuten, wo es heißt: „Wenn man einmal die Sterblichkeit der Seele und das Nichtdasein Gottes glaubte, dann wäre es allerdings traurig und um alles Heil und Glück, um Tugend und Kunst geschehen. Solange man aber nur die Unsterblichkeit der ersteren und das Dasein des letzteren nicht glaubt, hat es nicht viel zu bedeuten, und es geht alles seinen gewöhnlichen Gang." (XIV, 21.) Tiefe Scheu vor dem Geheimnis, das im letzten Grunde des Daseins ruht, und Geringschätzung aller Versuche, dies Allerheiligste durch irgendeine konventionelle oder formelhafte Deutung zu erschließen, gehen bei ihm Hand in Hand und zeigen uns auch hier jene Grundzüge seiner Denkernatur wirksam, auf welche oben hingewiesen wurde. So kann er dem Tertullianischen: "Credo quia absurdum" eine richtige Bedeutung beimessen. Der letzte Zusammenhang der Dinge muß allerdings dem Menschen, als weit über seine Vernunft reichend, absurd vorkommen. Warum man aber von den vielen möglichen Absurditäten gerade die eine mehr als die andere glauben sollte, wird dadurch freilich nicht

entschieden. (XIV, 36.) Eine der lehrhaften Bestimmtheit sich entkleidende, das Dogma in die Form der Ahnung oder des Symbols umbildende Religion: das scheint ihm die Richtung zu bezeichnen, in welcher sich die kommende Entwicklung bewegen wird oder von der man wenigstens wünschen muß, daß sie eingeschlagen werden möchte. „Der Charakter der neuen Zeit ist der Geist der Untersuchung . . . Dieser setzt sich nicht so leicht Schranken, am allerwenigsten aber läßt er sich solche von außen und willkürlich setzen, und ein Uebergreifen des Traditionellen in die von ihm erkannten Gesetze der Natur und in die Grundlagen der moralischen Wertbestimmung läßt er sich nun und nimmermehr gefallen.“ (XIV, 49.) Ein halbes Jahrhundert ist ins Land gezogen, seit Grillparzer diese Worte schrieb. Damals aus dem lebendigen Geiste der Zeit heraus gesprochen, wollen sie uns heute — innerhalb des Bereiches der deutschen Kultur wenigstens — fast mehr als ein Programm der Zukunft, ja, als eine Utopie erscheinen. Ferner als je sind heute die berufenen Träger und Lehrer der Religion, abgeneigter als je der Staat, an einem solchen Ausgleich zwischen dem Geiste der Untersuchung und dem Geiste der Religion, an der Schaffung einer solchen Religion der Zukunft mitzuwirken. Aber der Dichter entläßt uns nicht ohne Trost. Kraftvoll verkündet er seinen Glauben an den Fortschritt, an das stille, aber unbesiegbare Wachstum der Vernunft:

„Der Geist der Zeit ist nur ein Traum,
Oft ist nur Mode das Bewunderte;
Doch e i n Geist macht sich immer Raum,
Der Geist, der stille, der Jahrhunderte.
Was klein um klein und Griff um Griff
Polypenartig sich erweitert,
Wird endlich zum Korallenriff,
An dem manch hohles Staatsschiff scheitert.“ (III, 182.)

S c h l u ß b e m e r k u n g. Die sehr zahlreichen und bedeutenden Gedanken Grillparzers zur Ästhetik und Psychologie der Kunst wurden hier grundsätzlich ausgeschlossen, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sehr zu erweitern. Gerade diese Seite seines Denkens hat übrigens auch schon von anderer Seite her Beachtung gefunden.

27

Grillparzers Ideen zur Ästhetik

(1900)

I

Ästhetischen Untersuchungen ist unsere Zeit im allgemeinen wenig günstig gestimmt. Es ist, als ob die Breite unseres historischen Wissens von der Kunst uns jene Vertiefung und Vereinheitlichung verwehrte, ohne welche man die Prinzipien der Kunst aus dem bunten Wechsel der Erscheinungen nicht zu gewinnen vermag. Wer diesen historischen Untersuchungen nachgeht, der pflegt in erster Linie die veränderliche Gestalt der künstlerischen Mittel und Zwecke zu sehen, den Wechsel des Geschmackes und der Ideale. Er wird geneigt sein zu bestreiten, daß in diesem Wechsel ein Bleibendes oder Gemeinsames gefunden werden könne, ohne gewaltsame Verkürzung oder Umbiegung der Tatsachen. Vor allem sei alles Gefallen und Mißfallen an den Erzeugnissen der Kunst, welche uns durch die Jahrhunderte überliefert werden, eine rein persönliche und subjektive Zutat, von zufälligen unberechenbaren Einflüssen abhängig und im Grunde belanglos. Mit einer wissenschaftlichen Auffassung von Kunst und Kunstwerken habe der Geschmack oder das Gefallen jedenfalls nichts zu tun. Die Wissenschaft habe nur zu erklären, wie eine bestimmte Zeit oder wie der einzelne Künstler dazu gelangt sei, gewisse Ideale zu haben, und auf welche Weise und durch welche Vermittlung er die Ausdrucksmittel gefunden habe, um seine Ideen darzustellen. Nicht die Schöpfungen der Kunst zu beurteilen, sondern sie zu verstehen, aus ihrem geistigen, sozialen Milieu und der ununterbrochenen Tradition der Kunstübung, sei unsere Aufgabe; wenigstens die einzige, die eine wissenschaftliche Lösung zulasse. Der alte und nie zu schlichtende Streit zwischen historischer und philosophischer Auffassung des Lebens und Geschehens, von denen die eine das Regelmäßige, Wiederkehrende und eben darum Allgemeine, Abstrakte sucht und die andere das wirkliche Geschehen in der Fülle seiner Besonderheit darzustellen und aus seinen Ursachen zu begreifen sucht. Die Gesetzmäßigkeiten der einen erscheinen der anderen

leer, unbestimmt, farblos. Die Fülle der anderen wird die philosophische Betrachtung als ungeordnet, chaotisch und der begrifflichen Klarheit entbehrend beiseite schieben.

In seltsamer und doch begreiflicher Weise wirkt diese Entfaltung der historischen Denkweise auf die Künstler selbst zurück. Was dem Künstler vergangener Zeiten zuteil wird: daß sein Werk einfach als Tatsache und Ereignis, ich möchte sagen, als ein Stück Natur, aufgefaßt und studiert wird — sollte das dem Lebenden versagt sein? Sollte nicht auch er das Recht haben, jenseits von Lob und Tadel, seinem schaffenden Triebe nachzugehen, innerlich Geschautes äußerlich darzustellen?

Von Lob und Tadel der Mitlebenden — vielleicht; in manchen Fällen gewiß. Auf dem Gebiete der Kunst so wenig wie auf irgendeinem anderen würde der etwas Großes schaffen, der immerfort, statt auf die Stimme in seinem Innern, auf die tausend Stimmen der Umgebung hören wollte, die ratend, richtend, beurteilend, verurteilend, sein Werk begleiten. Aber das fertige Werk — wendet es sich denn nicht schließlich an andere, an alle? Kann es seinem Urheber genug sein, wenn es nur da ist? Wird es nicht erst lebendig, wenn es wirkt, wenn es Eindruck macht, wenn es Gefühle erweckt? L'art pour l'art — dies vielgesprochene Wort — kann doch nur bedeuten wollen, daß die Kunst nur künstlerische Wirkungen anstreben soll, keine politischen, sozialen, ethischen, religiösen oder banausischen Zwecke des Gelderwerbs. Aber es wird selbstmörderisch, wenn es sozusagen eine eigene Kunstwelt schaffen, wenn es das Kunstwerk wie durch einen Zaun vor der Berührung mit dem profanum vulgus absperren, wenn es sich gar zu der abgeschmackten Forderung erheben will: L'art pour les artistes! Nicht nur der Schauspieler — jeder Künstler lebt von dem Echo, das seine Schöpfungen draußen wecken; und man braucht nicht um die Gunst des Augenblicks und nicht um den vergänglichen Ruhm des Tages zu buhlen, um doch im tiefsten Grunde auf den Moment zu warten, in welchem die Schranke fällt und die Pforte des Verständnisses sich öffnet.

Und diese innere Stimme, welche den Künstler auf seinen oft steilen und unwegsamen Pfaden leitet, — muß sie nicht selbst geschult und gebildet werden? Klingt sie in jedem von Anfang

an so kräftig und rein, daß sie ein sicherer Führer sein kann? Darf der Künstler ungestraft die Erfahrungen derer vernachlässigen, die vor ihm Verwandtes geschaffen und damit Eindruck hervorgebracht haben? Darf er sich so gebärden, als ob er der erste sei, der an die Lösung einer bestimmten Aufgabe herantritt? Wird nicht das Gute, das vor ihm geschaffen worden ist, gegen ihn zeugen?

Auch dies wird oft ungern gehört. Das jugendlich aufstrebende Talent fühlt sich im Bewußtsein seiner Kraft von allem früher Gewordenen unabhängig. Pereant qui ante nos nostra dixerunt! Es hütet den Ort tief in seinem Innern, wo seine Blumen blühen und seine Quellen sprießen, vor dem versengenden Hauch der Reflexion. Es meint schaffen zu können aus Kräften ganz anderer Art als alles, was Verstand und Berechnung heißt. Der Verkehr mit den Meisterwerken älterer Kunst — unentbehrlich, um sich gewisse technische Fertigkeiten anzueignen — wird schon fast mit Mißtrauen angesehen, weil er die Freiheit des ersten Wurfs und die Ursprünglichkeit der Anschauung beeinträchtige; die abstrakte Regel, die theoretische Forderung, welcher ein Werk zu genügen hätte, um zu gefallen, wird vollends als Feind der künstlerischen Individualität betrachtet, als Mörder der Unmittelbarkeit, als Störenfried in dem geheimnisvollen Wirken und Schaffen der Phantasie.

In wechselnden Formen zieht sich dieser Konflikt des produzierenden und des reflektierenden Bewußtseins, des Künstlers und des Kritikers, durch die Geschichte der Kunst hin. Im tiefsten Grunde unlösbar, weil keine Reflexion über die Gründe des Gefallens am vorhandenen Schönen die produktive Gestaltungskraft ersetzen kann und weil kein Kunstwerk sich über seiner unmittelbaren Wirkung der Frage nach den Mitteln, durch welche diese erreicht worden ist, zu entziehen vermag. Wo Künstler und Kritiker verschiedene Personen sind, da mag man zuweilen das Gefühl haben, als stritten zwei, die in verschiedenen Sprachen reden und einander nicht verstehen. Sie gleichen zwei Kämpfern eines Turniers, die in schwerster Rüstung und bis an die Zähne bewaffnet aneinander vorbeirennen. Wenn aber die Fähigkeit kritischer Reflexion sich mit eigener Gestaltungskraft paart, wenn große Künstler nicht bloß schaffen, sondern zugleich ihre Ge-

danken über Ziele und Mittel der Kunst aussprechen, so erleben wir das wunderbare Schauspiel der Vereinigung zweier Ströme, die sonst getrennt fließen, der Berührung von zwei entgegengesetzten Polen. Wie Kunstwerke entstehen, ist da nicht nur von außen beobachtet, sondern innerlich erlebt, und das gibt den ästhetisch-kritischen Gedanken, welche von großen Künstlern ausgesprochen werden, einen besonderen und durch nichts zu ersetzenden Reiz. Zugleich aber ist die Frage, in welchem Verhältnis die kritische Reflexion zu der schaffenden Tätigkeit gestanden habe, für das ganze Verständnis der künstlerischen Individualität von größter Bedeutung.

II

Gerade von diesem Punkte aus öffnet sich uns der Weg zu Grillparzers ästhetischer Reflexion. Wie Schiller und Goethe hat auch ihn nicht nur die Übung der Kunst, sondern auch die Betrachtung der Kunst und das Nachdenken über sie sein Leben lang beschäftigt. Und auf das Stärkste empfindet er zugleich an sich selbst jenen Konflikt zwischen der Unmittelbarkeit seiner Gestaltungskraft und der kritischen Reflexion auf Zwecke und Mittel des zu Schaffenden. Er ist von Hause aus eine ganz naive und aufs Unmittelbare angelegte Natur. Gerade seine ersten und in mancher Beziehung besten Schöpfungen kommen ohne alle Mitwirkung der Reflexion zustande. Wie in einer geheimnisvollen Werkstätte schießen Gestalten und Vorgänge aneinander und, wenn die Stunde kommt, brechen sie, wie durch eine Naturgewalt, aus der Seele hervor, nicht gemacht, sondern geboren. Man erinnere sich, was die Autobiographie über den geistigen und körperlichen Zustand erzählt, welcher der Niederschrift der „Ahnfrau“ vorausging, und wie diese selbst sich vollzog, als würde einfach eine Vorlage abgeschrieben; was Grillparzer ebenda über die Entstehung der „Sappho“ und des „Goldenen Vließes“ mitteilt — wie die „Sappho“ aus dem Entschlusse, zur nächsten dramatischen Arbeit einen möglichst einfachen Stoff zu wählen, und der Anregung eines Freundes, die „Sappho“ zur Grundlage eines Operntextes zu machen, fast momentan zusammenwächst; wie bei der Gestaltung des Argonautenstoffes

die ursprünglich geschaute Gliederung in drei Abteilungen die Abneigung des kritischen Verstandes gegen mehrteilige Dramen, gegen alle Vor- und Nachspiele, überwand, und wie noch einmal die innere Triebkraft eines anderen Stoffes, des „Ottokar“ nämlich, die Bedenken des Dichters gegen das historische Drama zurückdrängt, welche die Autobiographie ebenso zum Ausdruck bringt, wie die von jeher bestandene Abneigung gegen alle Trilogien, über deren ästhetische Schwierigkeiten Grillparzer später goldene Worte sagt (XIX, 79).

Diese großartigen Werke — Grundpfeiler seines dichterischen Ruhmes —, in deren Entstehung uns die Autobiographie so intime Einblicke gewährt, sind von dem Dichter in einer Art von wachem Traume niedergeschrieben worden. Die Berechtigung dieses Ausdrucks geht schon daraus hervor, daß wir Grillparzers Produktion in der größten Abhängigkeit von äußeren, zufälligen Störungen, wie von äußeren Hilfen finden. Die Niederschrift der „Ahnfrau“, die von Szene zu Szene wie im Fluge innerhalb einer Woche vor sich gegangen war, stockt plötzlich, als kaltes Wetter einfällt. Es ist ihm, als ob alle Gedanken vergangen wären, bis mit einem Male der Strom wieder flüssig wird und er das Stück mit derselben Raschheit vollendet, mit der es begonnen wurde. Mitten in die Arbeit am „Goldenen Vließ“ fallen der unter erschütternden Umständen eintretende Tod seiner Mutter, eine Reise nach Italien, eine Krankheit und vielfache dienstliche Widerwärtigkeiten. Als er sich endlich wieder an die Arbeit machen will, ist alles, was er vorbereitet und vorgedacht hatte, wie weggewischt. Der Standpunkt für die Behandlung des Stoffes ebenso, wie alle Einzelheiten. Dieser hoffnungslose Zustand währte so lange, bis er zufällig beim Musizieren auf jene Stücke geriet, die er früher mit seiner Mutter zu spielen gewohnt gewesen war und bei denen er im Geiste den Argonautenstoff gewälzt hatte.

Wie mit einem Schlage ist die Erinnerung, die lange vergebens gesuchte, wieder da, und obwohl Grillparzer „den eigentlich prägnanten Standpunkt der Anschauung nicht mehr rein gewinnen konnte, so hellte sich doch die Absicht und der Gang des Ganzen auf“. Und nun ging es wieder wie im wachen Traume weiter, trotz der Widerwärtigkeiten, welche dem Dichter eben damals der Abdruck des Gedichtes „Campo Vaccino“ in einem

Wiener Almanach bereitete. Er hat nur eine Angst: den Zauber zu stören — und schreibt in rasender Eile, selbst im Vorzimmer des Polizeipräsidenten, vor einer stürmischen Audienz, an seinem Stücke. So entstehen die beiden letzten Akte der „Medea", in je zwei Tagen.

Ich führe diese Beispiele an, um zu zeigen, daß in der Periode von Grillparzers höchster schöpferischer Kraft der Charakter des reflexionslosen, um nicht zu sagen automatischen Tuns ungemein stark ausgeprägt ist. Das Dichten vollzieht sich in ihm wie ein Naturprozeß. Es verträgt keinen Eingriff. Es ist dem Dichter auch unmöglich, hinterher an seinen Dichtungen etwas zu ändern, was über Einzelheiten hinausginge. Er geht der bloßen Möglichkeit eines solchen Einflusses aus dem Wege. Ausdrücklich bezeichnet die Autobiographie (XIX, 101) dies Unabhängigkeitsgefühl als den Grund, der ihn von allen literarischen Koterien freigehalten habe. Höchst bezeichnend in derselben Richtung ist auch sein Geständnis, daß es ihm höchst peinlich gewesen sei, den Aufführungen seiner eigenen Stücke beizuwohnen; daß er ein Gefühl gehabt habe, als ob man ihm unvermutet sein eigenes lebensgroßes Bild, in Wachs geformt, nach der Natur bemalt und doch in seiner ganzen toten Starrheit, vor die Augen brächte (XVIII, 171).

Aber das alles bezeichnet — wir wüßten es wieder von ihm selbst, wenn seine Produktion es nicht deutlich genug verriete — nur eine Seite seines Wesens. „In mir," sagt Grillparzer (XIX, 79), „leben zwei völlig abgesonderte Wesen. Ein Dichter von der übergreifendsten, ja sich überstürzenden Phantasie und ein Verstandesmensch der zähesten, kältesten Art." Ja, an einer bemerkenswerten Stelle der historischen Studien (XIV, 94) nimmt der Dichter dies geradezu zum Anlasse, um sich mit Napoleon zu vergleichen. „Eines plagte Napoleon, so wie es mich plagt: eine ungeheure, bewegliche, den Erfolgen ewig zuvoreilende und sie sodann zurücklassende Phantasie." Und einige Jahre später (XIV, 96): „Zugleich der Wahnsinn Alexanders und die berechnende Klugheit Cäsars war in diesem Manne. Er war der verständigste Wahnsinnige, der je gelebt hat." Dieser Vergleich ist bedeutsam. Sowohl durch das, was er deckt, als durch das, worin er hinkt. Napoleon, so dürfen wir hinzusetzen, ging daran zugrunde, daß

seine Phantasie schließlich die Kalkulation des Verstandes überwältigte. Grillparzer ist nicht zugrunde gegangen, aber hat schwer darunter gelitten, daß seine verstandesmäßige Reflexion ihm in späterer Zeit die Phantasie zusammenschnürte. Auch darüber spricht sich die Autobiographie mit bemerkenswerter Offenheit aus. Sie klagt, daß es für ihn keine ruhige Freude am Schaffen gebe, sondern nur gewaltsame Entladungen. Auch sein ganzes Leben war „ein Ringen, einen Punkt zu finden, auf dem er hätte vergnügt sein können“. Die schonungsloseste Selbstkritik, die sich bei ihm schon in früherer Zeit unmittelbar nach der Vollendung einzustellen pflegte, begann späterhin schon während der Arbeit ihr Werk.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1849 (XVIII, 161) klagt er, daß „Hero und Leander“ und „Weh dem, der lügt“, von ihm ganz naiv gemeint, infolge dieser Einmengung der Reflexion nicht das geworden seien, was sie hätten werden sollen und nach dem Vorgange seiner früheren Arbeiten auch hätten werden können. Ebendaselbst spricht er aus, was ja später zur Wahrheit geworden ist, daß ein paar andere Stücke in seinem Pulte, solange er lebe, das Licht des Tages nicht erblicken würden, „weil ihnen jenes Lebensprinzip fehlt, das nur die Anschauung gibt und der Gedanke nie ersetzen kann“.

Es ist nicht uninteressant, sich hier zu erinnern, daß wir auch von Schiller ganz ähnliche Äußerungen besitzen. An Goethe klagt er einmal (Briefwechsel, 7. Brief), daß er „als eine Zwitterart zwischen dem Begriff und der Anschauung, zwischen der Regel und der Empfindung“ schwebe. . . . „Noch jetzt begegnet es mir häufig genug, daß die Einbildungskraft meine Abstraktionen und der kalte Verstand meine Dichtung stört.“ Später schreibt er an Körner, daß er um der Ausübung selbst willen gerne über die Theorie philosophiere. „Die Kritik muß mir jetzt den Schaden ersetzen, den sie mir zugefügt hat. Und geschadet hat sie mir in der Tat: denn die Kühnheit, die lebendige Glut, die ich hatte, ehe mir noch eine Regel bekannt war, vermisse ich schon seit mehreren Jahren. Ich sehe mich jetzt erschaffen und bilden, ich beobachte das Spiel der Begeisterung, und meine Einbildungskraft beträgt sich mit minderer Freiheit, seit sie sich nicht mehr ohne Zeugen weiß.“ (Nachrichten zu Schillers Leben von Körner.)

Diesen Grundzug von Grillparzers Produktivität, diese scharfe Trennung der poetischen Inspiration und der verständigen Reflexion, dieses persönlich immerfort erlebte und, wo es ihm abhanden kommt, schmerzlich von ihm beklagte Übergewicht des Geschauten über das Gedachte, muß man sich gegenwärtig halten, um gewisse sehr merkwürdige kritische Äußerungen Grillparzers zu verstehen und richtig zu würdigen. Er sei kein Freund der neueren Bildungsdichter, selbst Schiller und Goethe mitgerechnet (XIX, 152; XVIII, 161). Er findet in ihnen zu viel Beimischung von Prosa, zu viel Lehrmäßiges, zu viel Reflexion. Die deutsche Poesie habe alle Fehler, die daraus hervorgehen, daß sie, gegen den natürlichen Entwicklungsgang, erst nach der Wissenschaft entstanden ist. „Lauter Sinn, lauter Sinn!“ — ruft er aus — „indes die Poesie der Prosa gegenüber doch eine Art Unsinn sein sollte (XV, 66); nicht Prosa mit einer Steigerung, sondern das Gegenteil der Prosa“ (XV, 63).

Ja, er statuiert (XV, 37) geradezu einen Gegensatz zwischen Kunst und Bildung. „Das Wesen der Bildung ist Vielseitigkeit; die Kunst aber beruht auf einer Einseitigkeit. In ihr muß nämlich ein Stoff und ein Gedanke im Augenblick des Schaffens und Genießens an die Stelle der ganzen übrigen Welt treten.“

Ganz in diesem Sinne sagt auch Schopenhauer von der Kunst im Verhältnis zur Wissenschaft: „Während die Wissenschaft bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch wirkliche Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren: so ist dagegen die Kunst überall beim Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufes und hat es isoliert vor sich: dieses einzelne, was in jenem Strome ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, des in Raum und Zeit unendlich Vielen. (Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, § 36.)

Aus diesen Gründen erklärt Grillparzer, eigentliche Erquickung nur in der alten Poesie finden zu können, wo die Gestalt noch der Gedanke und die Überzeugung der Beweis ist. „Der alten Poesie“: damit meint Grillparzer nicht das Volkslied, auch nicht die mittelalterliche Dichtung, sondern die Griechen, die Spanier, Ariosto und Shakespeare. Und gerade diese Auswahl läßt uns

bereits einen bedeutsamen Blick in seine Anschauungen von Wesen und Aufgabe der Kunst überhaupt tun. Ich kann aber auf diesen Punkt erst später eingehen.

III

Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß das Problem der Ästhetik gerade in einer solchen Natur — wenn es sich überhaupt vor ihr auftat — eine ungewöhnlich interessante Gestalt annehmen muß. Und es hat sich — dank jener Mischung von überströmender Phantasie und Reflexion, welche Grillparzer selbst als einen Grundzug seines Wesens bekennt — sehr frühzeitig vor ihm aufgetan. Schon 1819 beginnt er eine Reihe von Aufzeichnungen zur Kunstlehre mit dem Ausblick auf ein künftig zu gestaltendes System, welches natürlich nie fertig geworden ist. Aber Reflexionen über Kunst, künstlerisches Schaffen, künstlerische Wirkungen hat er immerfort in zwangloser Weise aufgezeichnet, wie sie eben frisch gewonnene Eindrücke und die Gunst der Stunde seinem nachdenklichen Geiste zuführten. Ein Schwarm geistiger Meteoriten, welche das Zentrum nicht gefunden haben, um sich zur Einheit zusammenzuschließen. Derjenige würde sich arg verkürzen, welcher Grillparzers ästhetische Gedanken nur im fünfzehnten Bande der heutigen Gesamtausgabe suchen wollte, in welchem Sauer eine Fülle von Aufzeichnungen unter dem Gesamttitel: „Ästhetische Studien" zusammengestellt hat. Denn wenn auch vieles Wesentliche hier sich beisammen findet, so enthalten doch auch die Studien zur Literatur, die Studien zum spanischen Theater, die Studien zur deutschen Literatur und endlich die Tagebücher und die Autobiographie eine Fülle von wertvollen Gedanken, die nicht nur einzelne Kunsturteile, oft von der schärfsten Prägung, geben, sondern auch wichtige theoretische Ansichten allgemeinerer Natur zum Ausdruck bringen.

Zunächst ist es von Interesse, auch in diesen Äußerungen den Konflikt zwischen Reflexion und Phantasie zu verfolgen. Er gibt sich kund in dem unablässigen, durch Jahre fortgesetzten Streben, allgemeine theoretische Prinzipien der Kunst und der Kunstübung zu gewinnen, und in dem immer wiederkehrenden

Zweifel an der Ersprießlichkeit solcher Erkenntnisse für den schaffenden Künstler. In dem nämlichen Atemzuge, in welchem Grillparzer Kant das Zeugnis ausstellt, daß nie ein Philosoph aneignender über Vorfragen der Kunst gesprochen habe, bemerkt er, daß, was er sagte, künstlerisch nicht gefördert habe, freilich nur aus dem Grunde, weil vom Standpunkte der Philosophie die Kunst überhaupt nicht zu fördern sei (XV, 79). Und zweiundzwanzig Jahre später (1857) knüpft er an eine kritische Bemerkung über Schillers Theorie des Tragischen den Zusatz, seine Kritik richte sich weniger gegen Schiller als gegen die philosophische Theorie in Kunstsachen überhaupt. Die Regel paßt nie auf alle Fälle, und darum habe Schiller in den Jahren seiner Reife ausdrücklich jede Stunde bedauert, die er mit solchen Spekulationen verloren (XVIII, 73). Und in der Tat: in jenen interessanten Nachrichten zu Schillers Leben von seinem Freunde Körner, aus welchen ich schon vorhin eine merkwürdige Stelle angeführt habe, findet man die Äußerung, auf welche Grillparzer sich offenbar bezieht. „Sie müssen sich nicht wundern," schreibt er an seinen Freund, „wenn ich mir die Wissenschaft und die Kunst jetzt in einer größeren Entfernung und Entgegensetzung denke, als ich vor einigen Jahren vielleicht geneigt gewesen bin. . . . Ich erfahre täglich, wie wenig der Poet durch allgemeine reine Begriffe bei der Ausübung gefördert wird, und wäre in dieser Stimmung zuweilen unphilosophisch genug, alles, was ich selbst und andere von der Elementarästhetik wissen, für einen einzigen empirischen Vorteil, für einen Kunstgriff des Handwerks, hinzugeben."

Der Sinn dieser bei Schiller allerdings besonders merkwürdigen Stelle ist so unzweifelhaft, wie der von Grillparzers ablehnenden Äußerungen über die Ästhetik. An eine Ästhetik, welche als Kanon zur Hervorbringung von Kunstwerken zu dienen vermöchte, hat er nie geglaubt, konnte er nach dem, was wir eben als die tiefste Eigenart seines dichterischen Schaffens kennen gelernt haben, nicht glauben. Ja, nicht einmal bei der Erleichterung des Genusses scheint er sich von ästhetischen Grundsätzen viel zu versprechen. Der lebendige Quell der Kunst ist ihm das Zusammenwirken eines selbständigen Verstandes und einer lebhaften Phantasie, eine überaus seltene Kombination (XV, 10), und das Hinrichten aller Kräfte und Fähigkeiten auf

einen Punkt, der für diesen Augenblick die ganze übrige Welt nicht sowohl verschlingen, als repräsentieren muß (XV, 41; vgl. XV, 37). Die Quellen des menschlichen Schaffens sind auf allen Gebieten älter als die Reflexion. Man kann richtig denken ohne Logik, rechtschaffen handeln ohne Moral und das Schöne empfinden, ja hervorbringen ohne Ästhetik. Sind sie darum überflüssig? Gewiß nicht. „Wenn die Ästhetik," so heißt es in den ästhetischen Studien, „auch keine Rechenkunst des Schönen ist, so ist sie doch die Probe der Rechnung." Genau dasselbe gilt von den beiden anderen Normwissenschaften, der Logik und der Moral. Sie geben, um mich Kantscher Ausdruckweise zu bedienen, keinen Kanon, sondern ein Regulativ. „Die Wichtigkeit jener Theorien liegt weniger in dem Nutzen der wahren, als in der absoluten Schädlichkeit der falschen. Auch die richtigste Ästhetik würde zwar die spezifische Begabung oder das Talent nicht entbehrlich machen, uns aber doch vor dem ganz Verkehrten und Absurden bewahren" (XV, 23).

Sehr bestimmt und mit direkten Anklängen an jene Selbstcharakteristik, die wir kennen gelernt haben, spricht dies schon eine Aufzeichnung von 1819 aus: „Die Phantasie, als Schöpferin der Kunst, hat keine eigene Gesetzgebung aus sich selbst. Je weiter sie fortbildet, um so mehr ist sie in Gefahr, sich zu verirren, und der Dichter wäre ein Wahnsinniger, der sich ihr allein überließe. Der Verstand muß die Wirksamkeit der Phantasie zwar formell leiten; hinsichtlich des eigentlichen Zweckes der Kunst aber kann er uns nicht helfen, weil sie nicht auf formale Möglichkeit, sondern auf ideale Wirklichkeit ausgeht" (XV, 57). Und ganz ähnlich heißt es einige Jahre später (1823): „Man schreit jetzt in allen Künsten so viel gegen die Regeln, und daß das Genie sich nicht dürfe binden lassen. Dies letztere ist wohl auch wahr; aber durch gänzliches Aufheben der Regel auch jene Köpfe davon zu befreien, die keine Genies sind, muß doch notwendig zum Unsinn führen, und das tut's auch." Ein wahrhaft prophetischer Ausspruch, dessen Richtigkeit wir schaudernd selbst erleben.

Den ergiebigsten und interessantesten Teil der ästhetischen Aufzeichnungen Grillparzers bilden Reflexionen über den wahren Begriff der Kunst und ihre Abgrenzung gegen verwandte geistige

Tätigkeiten. Diese Reflexionen führen ihn auf ein Zentralproblem aller Kunsttheorie, das Verhältnis der Form zum Stofflichen. Unter dem Stofflichen verstehe ich hier nicht das körperliche oder sinnliche Material, mit dem der Künstler arbeitet (Marmor, Erz, Farbe, Ton), sondern den Gegenstand oder den Gedanken und das Gefühl, welches er darzustellen sucht, und unter Form, nach Grillparzers eigener Definition (XVIII, 55), den Inbegriff der Mittel, um den Gedanken in seiner vollen Lebendigkeit auf andere übergehen zu machen. Unablässig finden wir Grillparzers Nachdenken auf diesen Gegenstand gerichtet; hier wurzelt seine Kunstanschauung, und gerade dieser Punkt scheint mir für eine Zeit wie die gegenwärtige, in welcher sich in allen Künsten das rein Stoffliche so in den Vordergrund drängt, von besonderer Bedeutung. Ich werde ihn daher in den Mittelpunkt der folgenden Betrachtungen stellen.

Nichts hat Grillparzer mit so viel Nachdruck eingeschärft als den durchaus anschaulichen, bildlichen Charakter aller wahren Kunst. Nicht der Gedanke macht das Kunstwerk, sondern die Darstellung des Gedankens, die Darstellung eines Inneren durch ein Äußeres. Wo beides vollkommen ist und zugleich vollkommen zusammenstimmt, da ist Schönheit. „Schön ist, was uns ein sinnliches Ebenbild des Geistes vor die leiblichen Augen zaubert“ (XVIII, 64). „Schön,“ definiert Grillparzer, „ist dasjenige, das, indem es das Sinnliche vollkommen befriedigt, zugleich die Seele erhebt. Was dem Sinnlichen allein genug tut, ist angenehm. Was die Seele erhebt, ohne durch das vollkommene Sinnliche dahin zu gelangen, ist gut, wahr, recht, was man will, aber nicht schön“ (XV, 24).

Diese Wichtigkeit der Gestaltung oder der Form im Künstlerischen hat Grillparzer so stark betont, daß er einmal (XV, 58) geradezu sagt: „Wissenschaft und Kunst oder, wenn man lieber will, Poesie und Prosa unterscheiden sich von einander wie eine Reise von einer Spazierfahrt. Der Zweck der Reise liegt im Ziel, der Zweck der Spazierfahrt im Weg.“

Aber nichts wäre in Wahrheit Grillparzer ferner gelegen, als die Kunst auf ein bloßes Formenspiel zu beschränken; den Darstellungsinhalt über den Darstellungsmitteln zu vergessen. Er nennt es falsch, zu sagen, daß die Form das Höchste in der

Kunst sei; aber allerdings: das Höchste in der Kunst ist nur insofern etwas, als es in der Form erscheint, d. h. insofern es der Künstler nicht nur gedacht und empfunden, sondern das Vorgestellte auch adäquat dargestellt hat (XV, 33). „Nicht die Ideen," heißt es darum schon 1822, „machen den eigentlichen Reiz der Poesie aus — der Philosoph hat deren vielleicht höhere —; aber daß die kalte Denkbarkeit dieser Ideen in der Poesie eine Wirklichkeit erhält, das setzt uns in Entzücken. Die Körperlichkeit der Poesie macht sie zu dem, was sie ist, und wer sie, wie die Neueren, zu sehr vergeistigt, hebt sie auf" (XV, 64).

Alle Kunst also ist Darstellung eines Inneren, Erlebten, in einem Äußeren, Sinnfälligen, wodurch eben das innere Erlebnis des schaffenden Künstlers zu einem Ereignis für andere wird. Diese Fähigkeit, den Gedanken im Bilde zu genießen, nennt Grillparzer den „Kunstsinn" oder eigentlich genauer den „Künstlersinn". Er notiert (1819 oder 1820): „Ein gewisser Kunstsinn ist in Deutschland ziemlich verbreitet, der Künstlersinn aber ist fremd darin." Eine andere Stelle (XV, 37) zeigt, was Grillparzer unter diesem Gegensatz versteht. Sie identifiziert jenen „gewissen Kunstsinn" mit dem Kunsturteil des Dilettanten, welcher in einem fremden Werke nur das liebt, was er von eigenem hineingetragen hat, das Kunstwerk mit sich in Übereinstimmung zu bringen sucht, während der Künstlersinn darauf ausgeht, sich mit dem Kunstwerke in Übereinstimmung zu bringen, den Gedanken im Bilde zu genießen, statt auf den Gedanken loszugehen, ohne sich um das Bild viel zu bekümmern. „Diese Geistesverfassung gehört der Wissenschaft an, zerstört aber die Kunst."

Durch Bilder ausdrücken oder im Bilde anschauen läßt sich ein Gedanke aber nur dann, wenn das Bild als Wirklichkeit wirkt. Darauf kann nicht Verzicht geleistet werden. Die Kunst kann nicht beweisen, wie die Wissenschaft; sie soll durch ihr Dasein überzeugen, wie die Wirklichkeit, wie die Natur. Man hat darüber gestritten, ob die Nachahmung der Natur der Zweck der Kunst überhaupt sei. Grillparzer meint (XV, 61), die Vernünftigen seien darüber einig, daß Nachahmung, wenn auch nicht der Zweck, so doch gewiß das Mittel der Kunstdarstellung sei. Man kann sie einfach nicht entbehren. Alle unsere Vorstellungen von Existenz

sind nur vom Existierenden abgezogen, und wenn man dieses aus den Augen verliert, so gibt es nur Träume und keine Wesen; logische Möglichkeiten, aber keine Wirklichkeiten, nicht einmal den Schein davon. Das namentlich bei den Deutschen beliebte Vorherrschen der Idee hat den Nachteil, daß dabei leicht die Nachahmung der Natur als untergeordnet erscheint; ohne Naturgemäßheit aber gibt es in der Kunst keine Wahrheit und ohne Wahrheit keinen Eindruck (XV, 26). Das Moment der Wirklichkeit, der Naturgemäßheit in der Kunst, hat Grillparzer sehr stark betont. Er meint einmal (XV, 61), man könnte sagen, ohne darum ein Anhänger der prosaischen Kunstschule zu sein, daß derjenige Künstler, der sich darauf beschränkte, vortrefflich die Natur nachzuahmen, dabei alle die Empfindungen und Gedanken mit in den Kauf bekomme, die dem Beschauer bei der Betrachtung der Originale in der Wirklichkeit unmittelbar in der Seele entstehen, indes der Künstler, der von Ideen und Empfindungen (Gefühlen) ausgeht, nichts weniger als sicher sei, jene Gestaltung zu finden, die seine Intentionen aus dem Reich der Möglichkeit zur Anschauung und Wirklichkeit bringt. „Die Körperlichkeit der Poesie macht sie zu dem, was sie ist, und wer sie, wie die Neueren, zu sehr vergeistigt, hebt sie auf" (XV, 64).

Und auch in bezug auf die bildende Kunst meint Grillparzer: Der Maler im höchsten Sinne müsse Idee und Naturtreue vereinigen; sofern aber diese Spaltung in zwei Gruppen einmal bestehe, seien die Nachahmer — der Natur nämlich — sicher im Vorteile (XV, 148). Trefflich drücken diesen nämlichen Gedanken die aus dem Nachlasse in die Gesamtausgabe übergegangenen Verse aus:

So soll die Kunst euch denn belehren?
Die Kunst ist kaum im Denken frei!
Sie kann das Angenehme nicht entbehren
Und mischt es ihren Lehren bei.

Dadurch gerät der Satz ins Schiefe,
Und Wahrheit ist denn doch gerad.
Das Ungemess'ne ist nicht ihre Tiefe,
Und ihre Höhe nicht ihr Pfad.

Stellt dar! Teilt nur mit Gott die Ehre;
Ihr seid dann wahr für jeden Fall!
Was ist, hat in sich selbst die Lehre,
Schon weil es ist im weisen All. (III, 181.)

Auf diese Wirklichkeitsnähe der Kunst beruft sich auch Grillparzer geradezu, um sie von der Religion begrifflich zu scheiden — ein ungemein feiner und treffender Gedanke. „Religiöse Entzückungen" — heißt es in einer Aufzeichnung von 1819 — „unterscheiden sich dadurch von poetischen, daß erstere nur einer inneren Wahrheit bedürfen, letztere aber nebst der formalen inneren auch noch eine äußere Wahrheit brauchen, d. h. daß sie sich auf das allgemeine Menschengefühl stützen, mit dem wirklichen oder möglich geglaubten Gang der Natur zusammentreffen müssen."

Aber dies Hindrängen auf Wirklichkeit oder wenigstens Möglichkeit ist nur ein Moment in Grillparzers Kunstbegriff. Nie ist es ihm eingefallen, dabei stehen bleiben zu wollen, wie der Verismus und Naturalismus unserer Tage tut oder gern tun möchte. Als bloße Nachahmung würde die Kunst überflüssig sein. Warum sollten wir etwas nachahmen, das wir in Wirklichkeit schon besitzen? Sie ist auch keine Verschönerung der Natur; denn wer könnte die Natur im einzelnen schöner machen, als sie ist? Die Kunst gibt ja in gewisser Weise unvermeidlich w e n i g e r als die Natur: sie muß darum, soll sie sich der Natur gegenüber behaupten, auf der anderen Seite notwendig m e h r geben. Wo liegt dieses Mehr?

Zunächst in dem, was Grillparzer mit einem glücklichen und in der neueren Ästhetik zu immer größerer Geltung gelangten Ausdruck: „das Symbolische" der Kunst genannt hat. Bei diesem Begriffe — es ist ein Zentralbegriff der Ästhetik Grillparzers — ist selbstverständlich nicht an dasjenige zu denken, was man gewöhnlich unter dieser Bezeichnung versteht: ein mehr oder minder willkürlich gewähltes Zeichen, um einen bestimmten Begriff zu versinnlichen oder in abgekürzter Weise zum Ausdruck zu bringen. So ist der Buchstabe π bei den Mathematikern ein Symbol, um die irrationale Zahl kurz zu bezeichnen, welche das Verhältnis des Kreisdurchmessers zur Kreisperipherie ausdrückt. So ist die Eule ein Symbol der Weisheit, die Krone ein Symbol der Herrschermacht, die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ein Symbol der Ewigkeit.

Das Symbolische in diesem Sinne hat in der echten Kunst nur eine sehr eingeschränkte Geltung. Der Künstler soll uns nicht

Rätsel zum Raten aufgeben, sondern Anschauungen, Eindrücke mitteilen; er soll nicht unseren Verstand beschäftigen, sondern unsere Einbildungskraft. Die Gedanken, die er auszudrücken wünscht, müssen wir erleben.

Das Symbolische aber, welches Grillparzer als eine Eigenschaft aller Kunst in Anspruch nimmt, besteht eben darin, „daß sie nicht die Wahrheit an die Spitze ihres Beginnens stellt“ — ich möchte verdeutlichend sagen: weder den Begriff der Sache, noch die Sache selbst — „sondern ein Bild der Wahrheit, eine Inkarnation derselben, die Art und Weise, wie sich das Licht des Geistes in dem halbdunklen Medium des Gemütes färbt und bricht“.

Dadurch unterscheidet sich die Darstellungsweise der Kunst von der der Wissenschaft; dadurch unterscheidet sich auch jene Wirklichkeit, welche die Kunst nicht entbehren kann und auf welche sie nicht verzichten darf, wenn sie Eindruck machen will, von der gemeinen Wirklichkeit, von der Wirklichkeit des Lebens. Mit den Begriffen menschlicher Eigenschaften und den aus ihnen fließenden Handlungen: mit dem Ehrgeiz, der Pietät, der Geschlechtsliebe, dem Zorn, elterlicher Torheit, kindlichem Undank, der Zweifelsucht, machen uns Psychologie und Ethik vertraut; aber nur durch Abstraktionen, die als solche kein Leben haben, nicht auf das Gemüt, sondern auf den Verstand wirken. Das Leben zeigt uns diese Kräfte als Realitäten in ihren Wirkungen, aber teils unvollständig, weil wir den Zusammenhang nicht übersehen, teils abstoßend, weil das Wirkliche nicht bloß unsere Beschauung, sondern auch unseren Willen erregt.

Othello, der Gattenmörder aus Eifersucht; Macbeth, der Königsmörder aus Ehrgeiz; Wallenstein, der eidvergessene Heerführer usw. — die ganze Menge der tragischen Gestalten würde aus den angedeuteten Gründen von uns im Leben mit sehr gemischten Gefühlen betrachtet werden. Im Bilde aber, das uns ein Künstler vermittelt, können wir sie rein genießen und höher genießen. „Die Poesie,“ so drückt Grillparzer (XV, 59) diesen Gedanken aus, „ist dazu da, um in erhabener Einseitigkeit jene Eigenschaften herauszuheben und lebendig zu erhalten, die das menschliche Beisammenleben, die Unterordnung des Einzelnen unter eine Gemeinschaft beschränkt und zurückdrängt, die aber eben darum — köstliche Besitztümer der menschlichen Natur und Erhaltungs-

mittel jeder Energie — ganz verlöschen würden, wenn ihnen nicht von Zeit zu Zeit ein, wenn auch imaginärer Spielraum gegeben würde.“ Aus dem engen Kreis unseres persönlichen Erlebens und Schauens heraustretend, eignen wir uns durch die Kunst den inneren Reichtum fremder, geist- und gemütvoller Individualitäten an, und zwar nicht in der Form abstrakter, begrifflicher Mitteilung, sondern durch unmittelbares Erleben im Bilde. Dies ist der eigentliche Zweck der Kunst und des Schönen, nicht die Annehmlichkeit des sinnlichen Reizes, „die den Künstler mit dem Taschenspieler in eine Klasse setzt,“ sondern die Lust aus der „Erhebung des Geistes, die Erhöhung des ganzen Daseins, das Tätigwerden von Gefühlen, die oft im ganzen wirklichen Leben nicht in Anregung kommen“ (XV, 11).

Eben darum nennt er auch (XV, 34) die sogenannte moralische Ansicht den größten Feind der Kunst. Einer der Hauptvorzüge der Kunst bestehe eben darin, daß man durch ihr Medium auch jene Seiten der menschlichen Natur genießen könne, welche das Moralgesetz mit Recht aus dem wirklichen Leben entfernt hält. Zugleich aber auch mit einer in anderem Zusammenhange (XVIII, 62) von Grillparzer betonten Einschränkung, welche sich der moderne Realismus gesagt sein lassen mag: daß zwar die Poesie zum Teil in diesem Sichhinaussetzen über die Grenzen und Schranken des gewöhnlichen Lebens existiere, daß aber ein Werk, je näher es dem gewöhnlichen Leben steht, um so mehr auf dasjenige achten müsse, ohne welches dieses Leben ein Greuel und ein Abscheu ist.

Und damit gelangen wir zu einer bedeutsamen Ergänzung von Grillparzers künstlerischem Realismus. Was Kunst dem Leben und der Wirklichkeit gegenüber bedeutet, ist zunächst dies: ein möglichst wahres, getreues, volles Bild der Wirklichkeit, ohne den herben Beigeschmack, ohne den Erdgeruch der Wirklichkeit. Aber ist dies alles? Gelangen wir damit schon zur vollen Kunst und Kunstwirkung? Ein Augenblick der Überlegung zeigt, daß ein bloßes Abbild der Wirklichkeit, auch wenn es uns bei aller Treue an seine Bildlichkeit gemahnt, doch noch kein Kunstwerk liefert.

Nicht in der bloßen Übereinstimmung eines Abbildes mit dem Urbild, nicht in der photographischen Treue, sondern in bestimmten

Gemütswirkungen besteht das Schöne, und solche zu ermöglichen ist die Aufgabe der Kunst. Dazu reicht die Wirklichkeit, auch wenn wir sie in die reinere Sphäre des Bildlichen erheben, nicht aus.

Aber was bedarf es denn mehr? Schon 1821 hatte Grillparzer den Gedanken aufgezeichnet: „Was die Lebendigkeit der Natur erreicht und doch durch die begleitenden Ideen sich über die Natur hinaus erhebt: das und nur das ist Poesie“ (XV, 55). An anderer Stelle nennt er die ganze Poesie nur ein Gleichnis, eine Figur, einen Tropus des Unendlichen. Der Geist der Poesie sei zusammengesetzt aus dem Tiefsinn des Philosophen und der Freude des Kindes an bunten Bildern. Man könnte aus diesen Stellen das Mißverständnis herauslesen, als ob Grillparzer an irgendwelche begriffliche Unterlagen oder gedankenhafte Beziehungen gedacht hätte, deren ein Kunstwerk bedürfte, um seinen Zweck ganz zu erfüllen. Aber nichts Derartiges hat Grillparzer je vorgeschwebt. Den Gedanken der Hegelschen und Schopenhauerschen Philosophie, daß die Kunst eine Art Erkenntnis der Ideen im metaphysischen Sinne, der Urbilder der Dinge sei, hat Grillparzer ausdrücklich abgewiesen (XV, 39).

Solche Kühnheiten unserer spekulativen Schulen waren nicht nach dem Sinne Grillparzers, der Poesie Poesie und Denken Denken sein lassen wollte. „Poesie und Prosa sind voneinander unterschieden wie Essen und Trinken. Man muß vom Wein nicht fordern, daß er auch den Hunger stillen soll, und wer, um das zu erreichen, ekelhaft Brot in seinen Wein brockt, mag das Schweinefutter selbst ausfressen“ (XV, 62). Auch Grillparzer meint, daß dem Künstler bei vollständiger Konzentration aller Kräfte — der Philosoph konzentriert nur die geistigen — das innere Wesen der Gegenstände deutlicher werde als den übrigen Erdensöhnen, das sei anzunehmen; aber weit sei es von da noch zu den Urbildern der Dinge, deren Erkenntnis dem Menschen wohl nicht gegeben ist und die der Kunst zuzuschreiben, lächerlich wäre (XV, 29).

Was Grillparzer wirklich vorschwebt, ist etwas ganz anderes. In der Natur und im Leben liegt das Große, Überwältigende, das Unbedeutende, Gleichgültige nebeneinander; der prägnante und erschütternde Moment neben dem leeren, uninteressanten. Ohne eine Sichtung dessen, was für eine bestimmte Gemütswirkung, auf die es dem Künstler ankommt, notwendig ist, von

dem, was zwar auch wirkend, aber für diese Wirkung störend oder nebensächlich ist, kann kein Kunstwerk zustande kommen. Jedes Gemälde kann nur einen bestimmten Ausschnitt aus einer Landschaft, nur einen bestimmten Moment eines Geschehens darstellen, und jeder Maler wird bestrebt sein, jenen Moment zu wählen, welcher der günstigste ist, d. h. nicht in abstracto, denn das wäre unmöglich, sondern jenen, der ihn am meisten gepackt und interessiert hat und durch den er darum auch auf andere vorzugsweise wirken zu können glaubt. Aber auch der Novellist, der Dramatiker, der doch durch die Mittel seiner Kunst einen zeitlichen Verlauf darzustellen befähigt ist, kann unmöglich etwas anderes geben als einen Auszug aus dem wirklichen Geschehen: wir wollen nur vernehmen, was uns interessiert, was uns im Gemüte bewegt oder was Stimmung macht und zur Charakteristik der vorgeführten Personen unerläßlich ist. Denken wir uns, ein Dichter wollte alles vorführen, was seine Personen während des geschilderten Zeitraums in Wirklichkeit sagen oder tun oder er wollte ein Gespräch kopieren, wie es wirklich stattzufinden pflegt, mit allem Zufälligen, Inkorrekten, Läppischen und Gedehnten: wir würden am Überdruß ersticken. Dies Herausgreifen des Bedeutenden aus der Masse des Seins und Geschehens, dies Wählen und Sichten, dies Verkürzen und Verdichten ist eine der wichtigsten Aufgaben des Künstlers, der beste Teil seiner eigentlichen Arbeit. Grillparzer verzeichnet einmal zustimmend den Satz: „Die Kunst ist keine Nachahmung der Natur, sie ist eine Erklärung derselben." Er fügt hinzu: „Eine Erklärung in der Nachahmung." Und in der Tat: indem er scheinbar in der gegebenen Wirklichkeit wurzelt (ohne welche er nicht verstanden würde), lehrt uns jeder Künstler die Wirklichkeit mit neuen Augen sehen; er schafft uns sozusagen neue Organe für ihre Auffassung.

Darum heißt es an einer anderen, nur wenig späteren Stelle: Die Kunst ist die Hervorbringung einer anderen Natur als die, welche uns umgibt; einer Natur, die mehr mit den Forderungen unseres Verstandes, unserer Empfindungen, unseres Schönheitsideals, unseres Strebens nach Einheit übereinstimmt (XV, 25). Und fast identisch noch aus dem Jahre 1834: „Die Aufgabe der Kunst ist, in der Natur jene Folge darzustellen, welche der Idee von Zweckmäßigkeit für das Gemüt, die wir Schönheit nennen,

entspricht“ (XV, 24). Und ganz ähnlich die Überlegung, durch welche sich schon im Jahre 1817 der Gedanke, daß die Aristotelische Definition der Tragödie eigentlich am besten auf das bürgerliche Trauerspiel passe, widerlegt. Er meint, daß wir die Poetik des Aristoteles nicht vollständig besitzen und darum nicht wissen könnten, ob er nicht gleich von vornherein bei Definition der Poesie überhaupt die Erhebung zum Ideal, über die Wirklichkeit hinaus, zu einer Grundbedingung jeder poetischen Gestaltung gemacht habe, so daß es als etwas, das sich von selbst versteht, bei der Tragödie zu erwähnen nicht nötig gewesen sei. Gerade weil dieser Gedanke, sofern er Aristoteles betrifft, sicher falsch ist — denn in den verlorenen Teilen der Aristotelischen Poetik waren schwerlich allgemeine Bestimmungen über das Wesen der Dichtkunst enthalten und in den vorhandenen ist kein Anklang an Grillparzers Gedanken zu finden — verrät er um so sprechender einen Grundzug von Grillparzers Kunstanschauung. Diese ist beherrscht von dem höchsten Respekt vor der Wirklichkeit und Natürlichkeit, weil nur diese imstande ist, dem von der Kunst im Bilde Dargestellten die volle Eindrucksfähigkeit zu gewähren; und anderseits von der unbedingten Geringschätzung jeder Kunst, die nichts weiter sein will als ein Abklatsch der Natur. Alle Naturnachahmung durch die Kunst ist also nur Mittel zum Zwecke, um bestimmte Gemütswirkungen hervorzubringen. Was man aber gemeinhin „idealisieren“ nennt, besteht darin, aus dem natürlichen Stoffe die Auswahl zu treffen, welche ihm, unbeschadet seiner Illusionswirkung, die stärkste Gemütswirkung sichert. Daß dies Grillparzers eigentliche Meinung war, zeigen ganz unzweideutig Sätze wie die folgenden: „Die Darstellung unserer Empfindung in und mittels der Natur ist die Poesie oder vielmehr die Kunst im allgemeinen“ (XV, 24). Ein andermal (XV, 38) heißt es: „Die Welt mit den Gesetzen der Empfindung in Übereinstimmung zu bringen, ist ein unabweisliches Streben des Menschen. Wo das nun nicht gehen wolle, da sucht die Philosophie am Menschen zu bessern, indes die Poesie es umkehrt und die Welt ändert.“

Und man kann vielleicht sagen, Grillparzers ganze Kunsttheorie sei in dem Satze zusammengefaßt: „Unser Entzücken über ein Kunstwerk ist offenbar aus diesen drei Empfindungen

(d. h. Gefühlen) zusammengesetzt: Das ist nicht bloß möglich, das ist! — So mein Innerstes ansprechend, so auf e i n e n Punkt vereinigt, so eins mit meinem Wesen habe ich es selbst in der Natur noch nicht gesehen! — Und: das hat ein Mensch gemacht" (XV, 40).

So wenig die ästhetischen Gedanken Grillparzers äußerlich die Form des Systems oder einer Doktrin angenommen haben, entbehren sie doch, wie dieser Versuch einer prinzipiellen Zusammenordnung wohl gezeigt haben dürfte, keineswegs der inneren Einheit. Gewiß findet sich unter der Menge von Aufzeichnungen über ästhetische Fragen auch manches, was mit dem übrigen nur schwer in Einklang gebracht werden kann und mehr gelegentlichen Eindrücken und Stimmungen sein Dasein verdankt. Ja bei dem langen Zeitraum, über welchen sich die Aufzeichnungen erstrecken — fast vierzig Jahre —, würden wir selbst gewisse Wandlungen in den Grundansichten natürlich finden. Aber selbst solche lassen sich kaum in größerem Umfange nachweisen. In dem, was Grillparzer von der Kunst erwartete, in seinem allgemeinen Begriff von ihren Mitteln und Zwecken, ist er sich im wesentlichen gleich geblieben. Nie ist ihm Kunst im höchsten Sinne etwas Anderes gewesen als Darstellung eines Wirklichen mit bildlichen, symbolischen Mitteln, Hervorbringung eines Scheines, der von allen unerwünschten und gleichgültigen Nebenwirkungen frei ist und darum um so intensiver wirken kann; eines Scheines, der um so wertvoller wird, je mehr er die Illusionswirkung der Wirklichkeit erreicht, ohne je vergessen zu machen, daß er nur Schein ist, und der keine nutzlose Verdoppelung der Natur sein soll, sondern ein Mittel, um ein Geistiges, um Gedanken und Gefühle unmittelbar erleben zu lassen. Was aber dieser an sich so wichtigen und feinsinnigen theoretischen Anschauung erst den vollen Reiz und den höchsten Wert gibt, ist der Umstand, daß sie auf eine ganz natürliche und ungesuchte Weise die Eigenart der poetischen Produktion Grillparzers zum Ausdrucke bringt. Indem der Dichter theoretisch ausspricht, was ihm an aller künstlerischen Hervorbringung wichtig und wertvoll erscheint, gibt er gewissermaßen eine Selbstbeschreibung des eigenen Schaffens und seiner künstlerischen Grundsätze, und beide wird man in jenen ästhetischen Aufzeichnungen un-

schwer wieder erkennen. Eine solche Vergleichung aber würde zu ihrer völligen Durchführung eine sorgfältige Analyse von Grillparzers Kunststil — namentlich in seinen Dramen — erfordern, und ich muß mich an dieser Stelle darauf beschränken, dies als eine dankenswerte Aufgabe für künftige Untersuchungen zu bezeichnen.

28

Johannes Huber

1. Nekrolog

(1879)

Die Zahl der Persönlichkeiten, welche die Strenge und den Ernst der wissenschaftlichen Forschung mit der Kraft und der Fähigkeit eines unmittelbar praktischen Wirkens vereinigen, ist in unseren Tagen eben keine sehr große. Um so empfindlicher trifft der Verlust eines Mannes wie Johannes Huber, dessen plötzlicher Hingang weit über die Kreise unserer Stadt und Hochschule hinaus, unter Gelehrten wie unter dem Volke, als eine schmerzliche Lücke empfunden werden wird.

Nicht der Wissenschaft allein ist er entrissen: die edelsten Bildungsbestrebungen, die wichtigsten praktischen Interessen verlieren an diesem Manne einen rüstigen Vorkämpfer.

Denn das war er all sein Leben lang: schneidig und tapfer, aber immer hoher Ziele sich bewußt. Und an Gelegenheit zum Kampfe hat es ihm nicht gefehlt von Jugend auf; denn er war keine von den Naturen, die sich beugen und schmiegen, sondern liebte es, die eigenen Wege zu gehen um dessen willen, was er am höchsten hielt: Die Ehrlichkeit der Überzeugung. Die hat er sich mit heißem Ringen gegen den Willen der Eltern und die Not des Lebens erstritten in dem Augenblicke, als seine höhere geistige Entwicklung begann und er das Studium der Theologie, welchem er sich anfänglich gewidmet hatte, verließ, um sich der Philosophie zuzuwenden. Es war kein Bruch mit der Kirche, den er damit vollzog: Die Richtung, welcher er sich anschloß, war vielmehr ein modifizierter Schellingianismus, der im Beginne der fünfziger Jahre hier wie anderwärts Anhänger zählte und

gerade darauf ausging, den kirchlichen Glauben und die freie Forschung zu versöhnen. Und das ist der Grundzug, mit welchem man seine ganze spätere Tätigkeit auf diesem dornenvollen Grenzgebiete bezeichnen kann. Niemand hat mit sechsundzwanzig Jahren ganz unwandelbare Überzeugungen in diesen Dingen, bei deren Auffassung Welt- und Lebenserfahrung eine so große Rolle spielen; auch Huber hat später manches anders formuliert als damals; aber an drei Dingen hat er immer festgehalten: an einer idealistischen Weltanschauung, am Theismus und an der Notwendigkeit eines religiösen Volkslebens. Das sind die Angelpunkte seiner Überzeugungen geblieben; sie hat er kräftig verteidigt nach links wie nach rechts, gegen verknöchernden Zwang und überwuchernde Gläubigkeit, wie gegen zersetzende Kritik, in der Wissenschaft wie im Leben, und das gibt seiner Persönlichkeit und seinem Wirken einen Zug kraftvoller Einheit.

Im Jahre 1855 hatte er sich in München, seiner Geburtsstadt, als Dozent der Philosophie habilitiert: Ende 1859 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt. Die historischen Arbeiten, welche er in dieser Zeit veröffentlichte, seine „Philosophie der Kirchenväter“ und „Johannes Scotus Erigena“ bezeugen beide das lebendige Interesse, welches er an der Periode der Bildung des christlichen Lehrsystems nahm; ihre Verurteilung durch die Indexkongregation verwickelte ihn in die ersten Kämpfe mit der kirchlichen Autorität und bewies — gerade so wie das Verfahren gegen Günther — durch das schnöde Zurückstoßen solcher Männer die völlige Unfähigkeit des römischen Katholizismus zu irgendwelchen Reformen. Aber das war nur das Vorspiel zu größeren Dingen. Der Jesuitismus drängte zur Herrschaft und zum Abschlusse des Papalsystems durch die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit. An den Warn- und Weckrufen gegen diesen kirchlichen Staatsstreich, die in dem bekannten „Janus“ von den hervorragendsten Persönlichkeiten unter den freisinnigen Katholiken ausgingen, hatte auch Huber, seit 1864 ordentlicher Professor, seinen Anteil, und damit beginnt die stürmischeste und tätigste Zeit seines Lebens. Es entwickelte sich nun nach der Proklamierung des Infallibilitätsdogmas und der Unterwerfung der deutschen Bischöfe jene Opposition gegen die Kurie, welche in der zündenden Rede Hubers im Museum am 10. April 1871 zur

Begründung der bekannten Adresse und in seinem offenen Sendschreiben an den Erzbischof von München-Freising ihren ersten weithin wirkenden Ausdruck fand. Mit Begeisterung gab sich Huber der Sache hin, zu deren Wortführer er geworden war. Für ihn handelte es sich nicht um das einzelne Dogma, um das der Streit begonnen, sein Blick reichte weiter: ihm galt es, das jesuitische System zu stürzen, dessen Verderblichkeit er klar erkannte, und die Grundlagen zu schaffen, auf denen eine Neubelebung des religiösen Bewußtseins im Volke erfolgen könne; ohne die überlieferten Formen völlig zu zerbrechen, wünschte er ihnen einen neuen Geist einzuhauchen. Und es war in diesem Manne neben seinem sittlichen Ernste und seiner Begeisterung eine agitatorische Kraft, die mächtig mit sich fortriß und der die altkatholische Bewegung ihre ersten Erfolge nicht zum geringen Teile verdankte. Auf den Kongressen der Partei, in der Presse, in Volksversammlungen hat er für die Ausbreitung und Klärung seiner Sache gewirkt, und wie manches zündende Wort er in die Herzen zu schleudern wußte, das wird sicherlich den vielen, die in den Versammlungen der Altkatholiken unter seinen Hörern sich befanden, unvergessen sein. Jahrelang hat er eine weitverzweigte Korrespondenz mit einer Reihe bedeutender Persönlichkeiten geführt, und über all den stürmischen Forderungen des Augenblicks fand der vielbeschäftigte Mann noch Zeit, auch in umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten für seine Ideen und seine Überzeugungen zu kämpfen. Schon im Jahre 1870 hatte er, mitten unter den Vorbereitungen zum Streite, eine Schrift gegen die Darwinsche Theorie erscheinen lassen, die ihm wertvolle Bestandteile einer idealen Weltanschauung zu gefährden schien; voll gründlicher Kenntnis der Literatur und ein beachtenswerter Protest gegen jede rein mechanische Naturerklärung zugunsten der Teleologie. Viel durchschlagenderen Erfolg aber hatte das 1873 veröffentlichte Buch über die Jesuiten, welches einem lebhaft empfundenen Bedürfnisse entgegenkam. Das beweist namentlich seine große Verbreitung in Frankreich, wo die Übersetzung wiederholt aufgelegt werden mußte. Man kann dieses Buch die historische Rechtfertigung des Kampfes gegen den in der katholischen Kirche zur Herrschaft gelangten Jesuitismus nennen; aus weitzerstreutem Material schuf es die

erste neuere Gesamtdarstellung des Ordens, seines Wesens und seiner Wirksamkeit, die doch trotz der polemischen Veranlassung, wie von Freund und Feind anerkannt werden muß, keineswegs in die gewöhnlichen Tiraden verfiel, sondern auf Grund der Ordensschriften selber ein unverfälschtes Bild zu schaffen wußte.

Und in demselben Jahre stellte er dem Glaubensbekenntnisse, das D. Fr. Strauß im „alten und neuen Glauben“ abgelegt hatte, sein eigenes gegenüber in der „kritischen Würdigung“ dieser Schrift, die mit gewohnter Schärfe Schwächen aufdeckte und bedrohte Punkte schirmte.

Der Erfolg der religiösen Bewegung ist hinter den Hoffnungen und Wünschen Hubers freilich zurückgeblieben; aber den Drang zu eingreifender Wirksamkeit hat ihm dieser Ausgang nicht geraubt. Wo immer sich eine unmittelbare Berührung zwischen den Bedürfnissen des praktischen Lebens und der Philosophie ergab, da hat er seine Kraft eingesetzt, um seinen tatkräftigen Idealismus zur Geltung zu bringen. Aus solchen Anlässen entstand eine Reihe von neueren kleinen Schriften „über die ethische Frage“, „über den Pessimismus“ und anderes. Zu einer eigentlichen politischen Tätigkeit ist er gleichwohl nicht gekommen. Zwar hat er allezeit und namentlich seit 1870 die Entwicklung der politischen Verhältnisse mit eifriger Teilnahme verfolgt und wurde im Jahre 1875 als Kandidat für den bayrischen Landtag aufgestellt. Die Wahl scheiterte indessen an dem Umstande, daß er die Verpflichtung unbedingter Unterwerfung unter die Beschlüsse des liberalen Klubs mit seinem Anspruche auf das Recht individueller Überzeugung nicht vereinigen zu können glaubte.

Von allen Fragen der Gegenwart aber lag ihm in der letzten Zeit am meisten die soziale am Herzen. Das Massenelend des modernen Proletariats hat schon vor Jahren auf verschiedenen Reisen in seinem Gemüte tiefe Eindrücke hinterlassen, die einige Aufsätze seiner Studien in ergreifender Weise wiedergeben. Seitdem hatte er sich mit der Theorie wie mit der Geschichte des Sozialismus eingehend beschäftigt und den Gegenstand wiederholt in akademischen Vorträgen behandelt.

Dieses reiche und innerlich vielbewegte Dasein hat seine Kraft zu früh in sich verzehrt. Von einer Reise nach Paris im ver-

gangenen Herbste, auf welcher er sich auch mit den Erscheinungen des Spiritismus bekannt zu machen suchte, kam er ohne Erholung zurück, und der Winter verging ihm in krankhafter Aufregung ohne die gewohnte, vielseitige Tätigkeit. Ein altes Herzleiden war wieder hervorgetreten, und ein plötzlicher Tod endete unerwartet früh, ehe er das 49. Jahr vollendete, sein Leben.

So verliert die Universität in ihm einen trefflichen Lehrer, die kirchliche Reformbewegung einen begeisterten Förderer, der Idealismus in Wissenschaft und Leben einen unermüdlichen Kämpfer, dessen Andenken unvergessen und dessen Wirksamkeit weit über die Sphäre seines Lebens hinaus fruchtbringend sein wird. Daß es solchen Männern nicht an Gegnern fehlt, versteht sich von selbst; aber Freund und Feind können über seinem Grabe einander die Hand reichen in dem einmütigen Bekenntnis, daß er mit heiligem Ernste stets für sein Höchstes gestritten.

---

2. Ein kritischer Rückblick
(1881)

I

Zwei und ein halbes Jahr sind vergangen, seit unter dem frischen Eindrucke der plötzlichen und erschütternden Todeskunde Johannes Hubers von mir der Versuch gewagt wurde, in raschen Zügen Wesen und Art des Dahingeschiedenen zu schildern. Nun ist zu dem Denkmal aus Marmor und Erz, womit die trauernde Anhänglichkeit von Freunden und Schülern die Ruhestätte des Entschlafenen geschmückt hat, ein literarisches Denkmal hinzugekommen, welchem die Zeichnung der geistigen Eigenart des Mannes in vollendeter Weise gelungen ist.

Aus jeder Zeile des jüngst erschienenen Buches*) spricht eine selbstlose Hingabe an den Stoff, warme Verehrung und jenes kongeniale Empfinden, wie es nur ein langer und vertrauter Umgang, nur das Bewußtsein gleicher Ziele zu erzeugen vermag. Dieses Zurückschieben der eigenen Persönlichkeit ist vielleicht gerade bei der Darstellung eines solchen Lebenslaufes, den wir

*) Dr. Eberhard Zirngiebl: Johannes Huber. Gotha 1881.

in seinen Zielen und Erfolgen alle nur als Zeitgenossen, darum getrübt von Meinungen und Vorurteilen, und mit einem Worte durchaus unhistorisch zu beurteilen imstande sind, die wichtigste Forderung, welche man an einen Biographen stellen muß. Was wir von einer solchen Darstellung verlangen, ist nichts als das volle abgerundete Bild einer geistigen Persönlichkeit, belebt durch jene Menge von kleinen lebenswahren Zügen, die überall den nicht zu ersetzenden Vorzug des persönlich Erfahrenen ausmachen und auch für eine spätere wirklich historische Beurteilung unschätzbar bleiben. Solchen Gewinn einer lebendigen Anschauung wird jeder Leser dem Buche Zirngiebls verdanken. Es liegt in Hubers Leben etwas, das diese Aufgabe der klärenden Zusammenfassung zugleich sehr notwendig und für den Darsteller sehr schwierig macht. Das ist die Mannigfaltigkeit der Interessen, die ihn beschäftigten. Sein Name war weit bekannt, und seine Schriften wurden viel gelesen; aber für die meisten, die ihm und seiner Wissenschaft ferner standen, verdeckte immer eines das andere: bei den mannigfachen Verschiebungen seiner Tätigkeit war es nicht leicht, ein einheitliches Bild zu gewinnen. Diese Schwierigkeit beseitigt und allen, denen der Mann durch irgendeine Richtung seines Wesens wert geworden war, den vollen Einblick in seine Persönlichkeit zugänglich gemacht zu haben, darf man der vorliegenden Biographie zum größten Verdienst anrechnen. Der einheitliche Gedanke, der Hubers Schaffen und Wirken ein kampferfülltes Leben hindurch beseelte, tritt in diesen Blättern deutlich hervor; all seine Arbeiten sind nur verschieden gefärbte Strahlen des einen hellen Lichts, das ihm die Seele durchleuchtet: des Idealismus. Aber noch mehr. Niemand wird über dem Lesen dieses Buches bei dem ästhetischen Wohlgefallen stehen bleiben können, den Einheitspunkt für ein nach verschiedenen, weit auseinander gehenden Richtungen sich verzweigendes Leben gefunden zu haben. Dieses Leben imponierte nicht nur durch seine Geschlossenheit, sondern noch mehr durch die Gedanken, die es zeugte. Auch abgelöst von ihrem Urheber, enthalten sie einen Schatz an Weisheit, kritischem Ernst und gereifter Lebensauffassung. Niemand, der über die Oberfläche der Dinge hinauszudringen liebt, kann dies Buch aus der Hand legen, ohne zum ernsten Nachdenken über Dinge ermuntert zu

werden, die uns beständig wie drohend umlagern und doch immer wieder im Drange des Augenblicks, oft mit den dürftigsten Auskunftsmitteln, beiseite geschoben werden. Gerade darauf, diesen Zusammenhang der Tagesinteressen mit den Fragen der allgemeinen Weltanschauung im Bewußtsein der Gebildeten rege zu erhalten, war Hubers unablässiges Streben gerichtet, und dieser Gedankengehalt von Hubers Leben wird nun selbst für diejenigen, welche seinen wissenschaftlichen Bestrebungen näher standen, zum Teil erst zugänglich. Aus bisher ungedruckten Briefen, aus Tagebüchern und unveröffentlichten Entwürfen, aus Aufzeichnungen von Kollegien und fast verschollenen Reden teilt Zirngiebl eine Fülle von Material mit, welches zu Hubers gedruckten Arbeiten die wertvollsten Ergänzungen liefert. Wir sind damit nicht nur imstande, die Entwicklung seines Wesens und seiner Ideen genauer zu verfolgen und manche scheinbar bestehenden Widersprüche auszugleichen, sondern wir blicken hier auch in Tiefen des persönlichen Lebens, die weder der Schriftsteller, noch der Freund und Lehrer zu erschließen pflegte; wir fühlen uns angeweht von jener Glut der Begeisterung für das Edle, die im Kampfe mit der gemeinen Widerwärtigkeit des Lebens so oft in rücksichtslose Härte und Schroffheit ausbrach, die aber hier, namentlich in jüngeren Jahren, durch eine ans Sentimentale streifende Weichheit und Zartheit des Gefühls gemildert erscheint. Erst jetzt vermögen wir den ganzen Reichtum dieses Daseins lebendig in uns nachzuempfinden.

II

Durch die Fülle neuen Stoffes, welche Zirngiebl beibringt, wächst das von ihm gezeichnete Bild Hubers über die bisher geläufigen Umrisse hinaus; anderseits erhält durch seine Arbeit Hubers Gesamtanschauung gerade für alle nicht streng philosophisch Gebildeten eine bisher mangelnde Bestimmtheit. Daß Huber in den letzten Jahren seines Lebens sich mit dem Gedanken beschäftigte, die Umrisse seiner Weltanschauung, welche sich ihm im Kampfe nach rechts und nach links immer bestimmter auszuprägen begonnen hatten, in systematischer Form zur Darstellung zu bringen, ist allen, die ihm näher standen, aus viel-

fachen mündlichen Äußerungen bekannt. Diese Arbeit, an deren Vollendung er durch den Tod gehindert wurde, hat nun sein Biograph gewissermaßen als Epilog zu seiner Schilderung des Lebensganges geliefert. Gründliche eigene philosophische Bildung und verständnisvollstes Eingehen auf die Ideen und die Denkweise des Verstorbenen haben sich vereinigt, um in dieser Skizze ein treues Bild jener fundamentalen Anschauungen zu geben, um welche es Huber vor allem zu tun war.

Wie ein letztes Vermächtnis des Toten mutet uns diese Darstellung an — für alle, welche Huber bisher nur aus seinen zerstreuten Arbeiten kannten: gleich wertvoll als ein festes Gedankengerüste zur Orientierung über das Ganze und zur Befestigung des Einzelnen.

Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß in diesem durchaus auf Sätzen der Huberschen Schriften aufgebauten Entwurfe einer „idealen Weltanschauung" neben einer Fülle von bleibenden und beweisbaren Wahrheiten anderes sich findet, was auch von denen, die mit gewissen Grundzügen seiner Weltansicht harmonieren, kaum in Hubers Sinne angenommen werden wird. Überall, wo dieser gegen die Einseitigkeit des reinen Naturalismus kämpft, die Realität der geistigen Mächte betont und den ärmlichen Konsequenzen eines Prinzips gegenüber auf die Fülle und den Reichtum des Lebens hinweist, ist Huber groß; da steht er auf dem gesicherten Boden einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung, welche sich, gewiß nicht ohne sein mitwirkendes Verdienst, aus trüber Gärung langsam, aber sicher abzuklären beginnt. Anders natürlich steht es mit jenen obersten, metaphysischen Fragen, an welche keine Erfahrung mehr hinanreicht und die daher, seit Menschen denken, nicht nach Gründen, sondern nach Bedürfnissen entschieden zu werden pflegen.

Huber selbst würde vielleicht zugegeben haben, daß aus der Welt der Tatsachen sich in bezug auf jene obersten Regionen noch andere Schlüsse ziehen lassen, als er sie zog. Jedenfalls aber sind gerade bei ihm die praktischen Forderungen sehr leicht zu erkennen, von welchen die theoretische Spitze seiner Weltanschauung abhängig war. Denn im Mittelpunkte seines Denkens und Wirkens steht jenes ideale Traumbild eines Ausgleiches zwischen Glauben und Wissen, einer Reform des

Katholizismus, einer Zurückführung des Christentums auf die ursprüngliche Reinheit seiner Idee, auf eine geläuterte Vernunftreligion.

Den Massen des katholischen Volkes das zu bieten, was die freieren Richtungen des Protestantismus ihren Anhängern leisten, Christentum und moderne Geisteskultur zu versöhnen und auf der Grundlage des Gemeinsamen den Hader der Konfessionen durch eine christliche Weltkultur zu schlichten: Das waren die Ziele, durch welche Huber zur aktiven Teilnahme an der altkatholischen Bewegung bestimmt wurde und welche auch seinem philosophischen Denken entscheidende Impulse gaben. Man begreift ohne Mühe die begeisternde Kraft, welche diese Gedanken auf eine hochgestimmte Seele ausüben mußten; man begreift, angesichts seines gesamten Bildungsganges und der ihn umgebenden Verhältnisse auch recht wohl, wie er dazu gelangte, sich gerade den Katholizismus als Arbeitsfeld auszuersehen — aber man wird jetzt, wo über den geschichtlichen Erfolg dieser Bestrebungen schon kein Zweifel mehr sein kann, wohl sagen dürfen, daß es ein tragischer Irrtum war, wofür Huber eintrat. Nicht als ob ich glaubte, daß von dem, was er im Kampfe um die idealen Güter der Menschheit gegen Aberglauben und Nihilismus zu behaupten suchte, etwas verloren zu gehen bestimmt sei; denn wie alt dieser Kampf auch schon ist, so muß doch in jeder Generation aufs neue und in anderer Weise dafür gesorgt werden, daß das heilige Feuer nicht erlösche. Aber so hohe Ziele, wie sie Huber vorschwebten, auf dem Wege der Kirchenbildung und nun gar mit Anlehnung an die starreste Form des Kirchentums, den Katholizismus, erreichen zu wollen, war ein Mißgriff, der um so beklagenswerter erscheint, je reiner und heroischer die Absichten waren, aus denen er hervorging. Seit es Kirchengemeinschaften gibt, die den Inhalt ihrer Überzeugungen in geschlossener, dogmatischer Form fixieren, gibt es auch die stille Gemeinde derjenigen, welche außerhalb dieses Kreises stehen, weil sie in ihrem inneren Leben zu selbständig sind, um solcher Anlehnung zu bedürfen. Aber von jeher haben die Kirchen sich alle Versuche, ihnen einen gereinigten Glauben als ihren eigentlichen aufzudrängen, ernstlich und sehr mit Recht verbeten. In wie edler Absicht unternommen, sind dies doch

eigentlich immer Usurpationen, um die Macht der Kirche für den freien Gedanken in Dienst zu nehmen. Der verlierende Teil ist dabei immer nur der freie Gedanke, der dem guten Zweck zuliebe seine Selbständigkeit opfert, nicht die Kirche. Denn die geistige Freiheit ist nichts, was dem Einzelnen verliehen oder etwa auf dem Wege einer Produktivgesellschaft erworben werden könnte; jeder muß sie in lebenslangem Kampfe suchen und für sich selbst erringen. Wessen geistige Bedürfnisse durch eine bestimmte Glaubensform befriedigt werden, für den ist diese auch gut genug; und wer darüber hinaus nach besserer Nahrung verlangt, der soll nicht danach zu suchen brauchen. Für das Vorhandensein derselben zu sorgen, ist Sache des Denkers, der es mit dem geistigen Fortschritte ehrlich meint; und ihn frei gewähren zu lassen, ist das einzige, was man vom Staate mit Recht in diesen Dingen beanspruchen darf.

29

Johannes Hubers Stellung in der deutschen Philosophie

(1879)

Der Idealismus ist ein ursprüngliches und unentbehrliches Erbstück des menschlichen Geistes. In den primitivsten Regungen unseres Denkvermögens bricht ein Höheres durch, das über die Forderungen des bloßen Bedürfnisses hinausgeht; und die entwickeltste Kultur ist unrettbar dem Untergang verfallen, wenn die Triebkraft des Idealen zu erlahmen beginnt. Aber wie das Denken und Wissen der Völker, so wechseln auch ihre Ideale; in zweifacher Arbeit vollzieht sich alles Fortschreiten: Kritik und positives Wissen verdrängen und zerbröckeln die alten Formen; rastlos gilt es daneben aus der Summe alles Zeitwissens den idealen Kern herauszuschälen, um die Güter zu wahren, die an dessen Besitz untrennbar geknüpft sind.

Unter den Männern, welche in unserer Zeit der schwierigen Aufgabe sich unterziehen, die Forderungen einer idealen Weltanschauung mit den Forschungen positiver Wissenschaft, namentlich auf dem Gebiete der Natur, zu vereinigen, ja das wechsel-

seitige Sich-Bedingen beider nachzuweisen, gebührt dem am 20. März 1879 verstorbenen Johannes Huber eine hervorragende Stelle. Zu Anfang seiner Studienzeit für die katholische Theologie bestimmt, hat er die engen und scharfgezogenen Schranken, in welche diese Wissenschaft den Geist ihrer Jünger bannt, bald durchbrochen, um in der Freiheit des philosophischen Denkens für denselben großen Zweck zu arbeiten, den viele seiner akademischen Genossen im Dienste der alten Kirche fördern zu können hofften. Es war die Richtung seines ganzen Lebens und Strebens, die er im Jahre 1859 in der Widmung seines ersten größeren Werkes (die Philosophie der Kirchenväter) den Jugendfreunden gegenüber aussprach: Arbeit am Siege des Geistes über den theoretischen und praktischen Materialismus der Zeit. Und wir dürfen wohl hinzusetzen, es habe sich erfüllt, was er eben dort als Lohn ersehnt: Resultate zu erzielen, die in der großen geistigen Not der Gegenwart nicht völlig nutzlos seien. Nicht ein vielgestaltiger äußerer Verlauf ist es, der dieses Leben reich und anziehend macht: in München, seiner Geburtsstadt, hat Huber die ersten akademischen Würden erlangt; an der dortigen Universität hat er seit 1859 als außerordentlicher, seit 1864 als ordentlicher Professor gewirkt. Seine Taten, die Ereignisse seines Lebens sind beschlossen in dem doppelten Kampfe, den er geführt hat um das Recht und die Würde des lebendigen und freien Geistes; gegen den Materialismus, der ihn leugnen, und den Papalismus, der ihn knechten will. In dem Verlauf dieses letzteren Kampfes war es, daß Huber das Feld rein literarischer Tätigkeit verließ, und aus dem akademischen Hörsaal heraustretend unter das Volk, mit mächtiger agitatorischer Kraft für seine Ideen zu wirken begann.

Dadurch vorzugsweise ist Hubers Name auch in solchen Kreisen bekannt geworden, die philosophischen Kontroversen sonst ferne stehen. Man wird darüber streiten können, ob seine philosophisch-literarische oder seine populär-agitatorische Wirksamkeit fruchtbarer gewesen: jedenfalls hängt auch die letztere eng mit seiner ganzen Lebensanschauung zusammen. Hier soll uns nur der Philosoph beschäftigen, seine Stellung zu den großen Fragen der Zeit, die Gesamtanschauung, die er als Hort der höchsten und heiligsten Interessen in wechselnden Gedankenströmungen aufrecht halten zu müssen glaubte.

Er ist nie dazu gekommen, die Summe seines Denkens in einem geschlossenen systematischen Werke niederzulegen, obwohl ihn der Gedanke an ein solches Unternehmen in der letzten Zeit mehrfach beschäftigte; aber die Umrisse seiner Weltanschauung lassen sich aus seinen Schriften — darstellenden wie kritischen — mit genügender Schärfe erkennen, um so mehr, als sie, wenn auch in loser Form, fast das ganze Gebiet philosophischer Forschung umspannen. Diese Vielseitigkeit seines Interesses ist ein hervorstechender Charakterzug in Hubers Persönlichkeit. Wie ihm die Philosophie niemals bloß gelehrte Beschäftigung, sondern zugleich Arbeit im Leben und fürs Leben war, so sah er es auch stets als eine Aufgabe an, das Bewußtsein der Zeit in allen eingreifenden, unsere Weltanschauung näher berührenden Fragen mittels der Philosophie zu orientieren. Zwei Eigenschaften sind ihm dabei vor allem zu statten gekommen, die sich nicht immer so vereint finden: die Wärme seines Gefühls, welche ihn jeden Gegenstand von der Seite fassen ließ, wo er mit einem lebendigen Interesse, mit irgend einer praktischen Forderung unseres Gemütes zusammenhängt, und jene kritische Schärfe, welche ihn befähigte, sowohl die gesamten Konsequenzen einer Theorie, als die Schwächen ihrer Argumente zu erkennen und ans Licht zu ziehen. So hat er in einer fünfundzwanzigjährigen schriftstellerischen Tätigkeit an den verschiedensten Punkten in die philosophische Diskussion eingegriffen: überall mit dem Stande der Forschung vollkommen vertraut und bemüht, einseitige Auffassungen zu ergänzen, falsche Schlüsse zu berichtigen, dabei den Blick stets auf einen großen spekulativen Zusammenhang gerichtet.

Seine ersten größeren Arbeiten waren der Geschichte der christlichen Philosphie zugewendet. Die „Philosophie der Kirchenväter“ (1859) und „Johannes Scotus Erigena“ (1861) verraten wohl noch den theologischen Ausgangspunkt seiner Studien; so z. B. wenn er in der Entwicklung des christlichen Dogmas zwei Faktoren unterscheidet, einen objektiv-göttlichen und einen subjektiv-menschlichen, oder wenn er der unabhängigen und spröden Substanz des Dogmas die an diesem sich vollziehende Entwicklung des menschlichen Bewußtseins gegenüberstellt. Aber mit dem Gedanken der Entwicklung in der Geschichte war es ihm schon damals voller Ernst, und von einem starren Festhalten

an der zufälligen historischen Form war er ebensoweit entfernt, wie von einer Geringschätzung des unvergänglichen Idealgehaltes, der im Christentum niedergelegt ist. Schon damals schrieb er die auch für seine spätere Stellung zu diesen Fragen bezeichnenden Worte: „Christentum und Humanität müssen zusammenfallen; ihre Wurzel ist nur eine, und jenes könnte nur dann untergehen, wenn die Menschheit jemals auf ihre Idealität vergessen könnte. Jeder Zurückgang auf die Tiefen der menschlichen Natur, jedes Bestreben, eine ihr entsprechende Weltanschauung zu gewinnen, muß eine großartige Apologie und das vollste Verständnis des Christentums vorbereiten." Daß Religion und Wissenschaft einander nicht ausschließen, daran hat er immer festgehalten und es gegen Strauß sowohl als gegen E. v. Hartmann mit Nachdruck geltend gemacht. Den von beiden so wegwerfend behandelten Vermittlungsstandpunkt nennt er einen von der Natur des Menschen selbst vorgezeichneten und darum auch in seinen Tendenzen keineswegs von vornherein illusorischen. Denn warum sollten Verstand und Gemüt bloß zum Streit und nicht auch zur Wechselwirkung geschaffen sein? Ein volles Geistesleben kann doch erst aus ihrer harmonischen Betätigung hervorgehen und darum erweisen sich auch Wissenschaft und Religion nicht zur gegenseitigen Bekämpfung, sondern zur Versöhnung bestimmt.

Die Schwierigkeit bleibt nur immer die, sich mit den gegebenen positiven Formen der Religion abzufinden, welche für eine solche Vermittlung meist nur schlechten Dank haben, wie das Huber selbst und so manche andere Gleichstrebende zur Genüge haben erfahren müssen. Er hat sicherlich recht, wenn er sagt, daß für den Bestand der Religion die Überzeugung von einer Wirklichkeit über diese Sichtbarkeit hinaus, von der Wahrheit einer höheren idealen Welt und von unserer Bestimmung für sie unentbehrlich sei und daß kein Vorurteilsfreier behaupten könne, diese Anschauungen müßten auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft als undenkbar ausgeschlossen werden. Allein wenn diese Anschauungen auch ausreichen für eine Religion im philosophischen Sinne, eine Religion „innerhalb der Grenzen der Vernunft", wie Kant sich ausdrücken würde, so trifft eben der Denkende bei jedem beliebigen religiösen Bekenntnisse neben

diesen allgemeinen Grundvoraussetzungen auf eine überwuchernde Menge von Beiwerk, mit welchem sich schlechterdings keine deutliche Vorstellung mehr verbinden läßt, das vielmehr in vielen Fällen unseren fundamentalsten Anschauungen zuwiderläuft. Alle Kirchengemeinschaften halten aber gerade daran mit Zähigkeit fest, und solange man den Begriff eines objektiven Dogmas nicht aufgibt, ist da keine Besserung zu erhoffen. Dadurch werden, namentlich für den jugendlichen Geist, sehr peinliche Entdeckungen unvermeidlich, die in vielen Fällen auch den bleibenden Wahrheitsgehalt der religiösen Vorstellungen völlig diskreditieren. Die Wirkung ist die, welche Huber an mehr als einem Orte selbst mit lauter Klage schildert: daß sich die Zeit in unversöhnliche Extreme spalte, indem die einen mit bequemem Opfer des Verstandes sich der eigenen Arbeit an der Lösung der höchsten Probleme des Lebens begeben, die anderen einer flach materialistischen Aufklärung verfallen, welche nichts über den sinnlichen Horizont hinaus gelten läßt. Die Wichtigkeit jedes Versuches, hier zu vermitteln, liegt außer aller Frage; leider haben es die Kirchen dahin gebracht, daß man bei jedem Versuche, einen sittlich-religiösen Idealismus neu zu beleben, von ihnen völlig absehen muß und daß das Paradoxon nicht zu gewagt erscheint: Wir müssen unsere Kinder religiös empfinden lehren, aber ohne die Kirche.

Hubers spekulative Überzeugungen sind recht eigentlich im Kampfe gereift. Schon die erste Schrift, in welcher er gewissen Bestandteilen seiner Weltanschauung einen positiven Ausdruck gab („Die Idee der Unsterblichkeit", 1864) ist durch die sorgfältige Auseinandersetzung mit den gegnerischen Meinungen bemerkenswert. Namentlich aber seit dem Jahre 1870 hat er in einer Reihe von Abhandlungen größeren und kleineren Umfangs seine Weltansicht weiteren Kreisen vorzutragen begonnen, fast durchgängig in derselben Weise übersichtliche Darstellung und Kritik der herrschenden Meinungen mit der Auseinandersetzung eigener Anschauungen verbindend. Diese Schriften bewegten sich teils auf dem Gebiete der Naturphilosophie, wie „Die Lehre Darwins, kritisch betrachtet" (1871), „Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besonderer Rücksicht auf Haeckel" (1875), „Die Forschung nach der Materie" (1877), „Zur Philosophie der

Astronomie" (1878); teils betrafen sie ethisch-religiöse Probleme, Fragen der allgemeinen Lebensanschauung, wie die Schriften über „Die ethische Frage" (1875), „Die religiöse Frage" (1875), „Der Pessimismus" (1876); oder sie umfaßten, wie die kritische Würdigung des „alten und neuen Glaubens" von Strauß, beides zusammen. Der sozialen Frage, welcher Huber ebenfalls die innigste Teilnahme schenkte, sind außer der kleinen Schrift „Der Proletarier" (1865), noch zwei Abhandlungen gewidmet: „Kommunismus und Sozialismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet", welche gewissermaßen die theoretische Seite der Frage darstellt und jene Ideen in ihre einzelnen Gestaltungen verfolgt; dann „Die Nachtseiten von London", zum Teil auf eigenen Anschauungen, Reiseeindrücken, beruhend, welche den erschütterndsten praktischen Kommentar zu jenen Theorien liefert. Beide Abhandlungen stehen in den 1871 erschienenen „Kleinen Schriften". Neue, umfassende Studien über den Sozialismus gedachte er in der jüngsten Zeit zu veröffentlichen: sie sind leider auf das Bruchstück beschränkt geblieben, welches im verflossenen Frühling die „Augsburger Allgemeine Zeitung" brachte. Das gleiche Schicksal hat der Plan gehabt, die wichtigsten Fragen der Psychologie in einer Reihe von selbständigen Abhandlungen darzustellen. Nur eine derselben konnte er vollenden: „Das Gedächtnis" (1877); indes mag hier noch daran erinnert werden, daß Huber ein anderes psychologisches Problem, das der Willensfreiheit zweimal, erst in einer Monographie aus dem Jahre 1858, dann in einem Aufsatze seiner „Studien" behandelt hat.

Versuchen wir es, die Hauptpunkte seiner Weltanschauung, wie sie in den genannten Schriften skizziert ist, uns zu vergegenwärtigen. Man wird sagen dürfen, daß der Kampf gegen den Materialismus in allen seinen Formen und auf allen Gebieten die treibende Kraft seines Forschens bildet. Die Unzulänglichkeiten und Widersprüche in dem Begriffe der Materie, die Unmöglichkeit, den gesamten Tatbestand dieser Welt lediglich aus dem mechanischen Spiele stofflicher Atome zu erklären, die durchweg teleologische Anordnung des Weltbaues, die Forderung einer mit der Welt nicht identischen, absoluten Subjektivität als des obersten Grundes, endlich die über die physische Organisation

hinausreichende, selbständige Wesenheit des menschlichen Geistes als Organ der Persönlichkeit: das etwa sind die Grundlinien der Überzeugungen, welche er zu vertreten und aufrecht zu halten bemüht war.

Den Welterklärungsversuchen der heutigen Physik mit Aufmerksamkeit folgend, hält sie Huber zunächst bei dem Zugeständnis der Zeitlichkeit der Welt fest. Dies involviert die tiefgreifende Konsequenz, daß die Welt nicht das Werk der Notwendigkeit sein kann, sondern eine freie Ursache haben muß, welche darum keine physikalische, sondern nur eine bewußte sein kann. Zudem läßt bei näherer Prüfung die Tatsache des Kosmos sich nur unter der Voraussetzung erklären, daß die Monaden oder Atome innerlich zusammengehören als Teilstücke eines höheren Ganzen. „Für das eindringende Auge des Denkens gibt es kein Chaos im Sinne einer völligen Unbestimmtheit und Ordnungslosigkeit; denn wenn die Atome und Elemente auch ordnungslos im Raume nebeneinander liegen, so würden sie darin nur den auseinandergelegten, durcheinander geworfenen Werkstücken einer Maschine gleichen, von denen jedes seine Form mit Rücksicht auf das andere und die Konstitution des Ganzen hat und demnach an sich selbst schon die Signatur des Ganzen, in dem es Moment oder Glied ist, trägt." Der bloße Zufall vermag die Welt nicht zu erklären; denn aus völlig unbestimmten Kräften vermöchte überhaupt gar nichts hervorzugehen. Gegen Du Prel hat Huber mit Hilfe der von Ludwig Seidel*) angestellten Wahrscheinlichkeitsrechnungen zu zeigen unternommen, wie bei der ungeheuren Zahl von Kombinationsmöglichkeiten, die aus der Unzählbarkeit der Atome des Erdballs sich ergeben, schlechterdings keine Wahrscheinlichkeit bestehe, daß bei einem Walten reinen Zufalls sich innerhalb der für die Entwicklung des organischen Lebens auf unserem Planeten anzusetzenden Zeit auch nur die einfachste organische Bildung hätte erzielen lassen. Es gilt also das Witzwort Galianis: „Die Würfel der Natur sind gefälscht", d. h. die Elemente von Urbeginn auf ein bestimmtes Resultat, den Kosmos, angelegt.

Aus Reflexionen dieser und ähnlicher Art, wie sie sich an zahlreichen Stellen der genannten naturphilosophischen Schriften

*) Neben Huber Professor der Mathematik an der Universität München.

finden, hat denn Huber den Schluß auf eine geistige Weltursache, auf ein ursprüngliches Vorhandensein des Kosmos als Gedanke, gezogen. Es ist nur ein Beweis für die Besonnenheit seines Denkens, wenn er es ausdrücklich ablehnt, über die Position des geistigen Weltgrundes hinaus zu dem vergeblichen Versuche fortzugehen, uns denselben näher bringen zu wollen, „da er, je mehr wir ihn mit Menschenmaß zu messen versuchen, uns um so mehr in seiner Unendlichkeit verloren geht.“

Nach allem Bisherigen versteht es sich von selbst, daß Hubers Weltanschauung eine durch und durch teleologische ist. Allerdings nicht, wie er selbst einmal nachdrücklich hervorhebt, in dem vulgären Sinne, als ob die leitende Vernunft erst nachträglich zu den natürlichen Kräften hinzutrete und mit ihnen wirtschafte, also der Zweck außer den natürlichen Ursachen sei, sondern so, daß Kausalität und Teleologie in den natürlichen Prinzipien zusammenfallen, welche nach ihrer Natur wirkend zugleich teleologisch wirken müssen, indem eben diese ihre Natur von Anfang an teleologisch bestimmt ist. Mit dieser Anschauung ist der große Gedanke einer stufenweisen Weltentwicklung so wenig im Widerspruche, daß dieselbe vielmehr erst dadurch vollständig begreiflich wird. Für die Annahme eines großen Entwicklungszusammenhanges zwischen dem der Welt immanenten geistigen Grunde und ihrer Lebensentfaltung sprechen unleugbare Tatsachen der Natur. Aber wenn die Kontinuität im Emporgang der Organisation beweist, daß die Natur einen gesetzmäßig-notwendigen Gang bei der Hervorbringung der organischen Welt gegangen ist und jedesmal die frühere Organisation benutzt, um von ihr aus zur reicheren fortzugehen, so beweisen dagegen die Differenzen und Sprünge — jene Erscheinungen, die keine bloße Konsequenz aus dem bereits Gegebenen sind, — daß eine über das Vorhandene hinausstrebende Kraft vorhanden sein muß. Darum müssen in der Materie, welche in den reinen Naturprozessen durchaus die Tendenz des Kreislaufs zeigt, von vornherein noch andere und höhere Kräfte angenommen werden, als Chemie und Physik darin voraussetzen: d. h. nicht die Materie selbst ist das Sichgestaltende, das Sich-entwickelnde, sondern das Eine ideelle Prinzip produziert als Subjekt der gesamten Entwicklung alle einzelnen Stufen und Phasen aus sich.

Die ganze Ökonomie der organischen Welt und darin der Kampf ums Dasein geht aus auf die Erzeugung und Erhaltung der höchsten Organisation, die uns in diesem empirischen Zusammenhang der Dinge begegnet, der menschlichen nämlich; diese selbst aber ist nur Mittel für das Leben und die Manifestationen des Geistes. Allerdings tritt gerade hier das Außerordentliche, das die Entstehung jeder neuen Stufe bezeichnet, besonders stark hervor. Denn die psychische Tätigkeit ist in Form und Wesen vollkommen eigentümlich und durch bloße Umsetzung physischer Vorgänge keineswegs zu begreifen. Molekulare Bewegungen der Gehirnteilchen, als welche man die Seele wohl zu definieren liebt, können doch erst dann zu Erscheinungen werden, wenn ein Auge da ist, dem sie erscheinen, ein Fokus, in dem sie sich sammeln. „Diese in zahllosen Akten des Vorstellens, Denkens, Strebens usw. sich unaufhörlich gleichsam zerteilende und dabei doch einheitliche, in lauter einzelnen Bestimmungen doch allgemeine, im nicht stillstehenden Fluß ihrer Vorstellungen, Affekte und Bestrebungen beharrliche, in einem gegebenen Inhalt nicht gefangene, sondern über ihn sich kritisch erhebende und ihn zu neuen Einsichten fortbildende Subjektivität ist das große und schwierige Problem der Wissenschaft.“ Unlösbar, solange man auch hier nur die bloße Mechanik der Vorstellungen sehen will und sich der Annahme eines einheitlichen substantiellen Grundes als Trägers der Persönlichkeit entzieht.

Und hierauf beruht nun Hubers Anschauung über das sittlich-praktische Verhalten des Menschen, über den Wert des Lebens und das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Wie der Mensch den ihm unmittelbar vorausgehenden Klassen organischer Wesen als ein Höheres, keineswegs durch einfache Konsequenz aus denselben Abzuleitendes gegenübersteht; wie die Denkkraft mit den durch die Sinnlichkeit dargebotenen Materialien selbständig arbeitet, der Wille keineswegs mit dem unmittelbaren Fluß der Affekte und Strebungen identisch ist, so kann auch keine Rede davon sein, daß die ganze Weltgeschichte nur einen physischen Prozeß darstelle, welcher auf der Wechselwirkung der Anpassung und Vererbung im Kampfe der Menschen ums Dasein beruhe. „Wer wollte im Ernste die großen und schöpferischen Tatsachen der Geschichte auf solche Weise erklären, da jene doch im Gegen-

teil die Verhältnisse durchbrachen und neue Ordnungen des menschlichen Lebens begründeten. Nicht in Anpassung an die geistige Kulturlage der Zeit, sondern im Widerspruch und Kampf mit ihr haben die großen Reformatoren und Heroen der Geschichte ihre Werke geschaffen." Die fortschreitende, aufsteigende Entwicklungslinie des Geschichtsverlaufs erkennt Huber rückhaltslos an: Die Teleologie, die überall in der Natur den blinden Mechanismus der Kausalität beherrscht, tritt hier natürlich noch bestimmter und klarer hervor. Aber mit dem größten Nachdrucke hat Huber geltend gemacht, daß der Lebensgang der Menschheit nicht — wie das sichere und friedliche Wachstum einer Pflanze — die linear ablaufende Entwicklungsreihe eines dialektischen Schemas sei, sondern ein Kampf des Geistes mit der Natur, in welchem, je nach dem Maße der natürlichen Kräfte und des freien Wollens, die Herausarbeitung und Gestaltung des idealen Inhalts stattfinde. Das betont Huber namentlich dem Pessimismus gegenüber. Bedingungslos gibt er zu, daß immerwährend die Erfahrung zeigt, wie die notwendigsten Bedürfnisse nicht gestillt werden, vorhandene Anlagen nicht reifen, treue Arbeit nicht zum Ziele führt, mit einem Worte, die Weltmaschine ohne Rücksicht auf die Ausstattung, Tätigkeit und Würdigung des Einzelnen mit unaufhaltsamer Notwendigkeit sich bewegt und unberechenbares Leid erzeugt, und daß auch der Gang der Kultur, trotz der mannigfachen ihn begleitenden Segnungen, keineswegs unbedingt als eine Erhöhung der Glückseligkeit gefaßt werden könne. Allein solchen Klagen gegenüber versucht Huber den Nachweis, wie eben gerade der Reichtum der Möglichkeiten den Lebensgenuß begründe, wie die Chancen des Unglücks selbst nur notwendige Bedingungen für die Verwirklichung des Glückes seien. Das Mißtrauen des Pessimismus gegen den endlichen Erfolg aller Kulturentwicklung akzeptierend, glaubt er betonen zu müssen, daß überhaupt der Zweck der geschichtlichen Bewegung nicht in ein Schlußziel, einen Gipfelpunkt, in der Reihe der historischen Wirklichkeiten falle, die an den Ablauf bestimmter Erscheinungen in der Kette der Ereignisse gebunden wären, sondern ein in der Gegenwart für jeden Einzelnen sich erfüllender sei. Man muß nur dies Eine als Grund- und Eckstein der gesamten Weltanschauung festhalten: daß das Leben in erster Linie ein sittliches Problem sei.

Wie der sittliche Geist selbst die höchste Erscheinung in diesem Zusammenhange der Dinge ist, so ist sein Gesichtskreis auch der weiteste und seine Lösung des großen Rätsels auch die wahrste. Sie ist die Wissenschaft auch des geistig Armen; jedem in dem Maße zugänglich, als er selbst in der sittlichen Reife wächst. Das ist ein Gut, das jedem gegeben ist; denn es liegt nicht als ein ferneres Stadium auf dem Wege der Weltzeit, sondern es wird in jedem Augenblicke gebaut und ist jetzt schon wirklich. Der sittliche Geist, der die Welt überwindet und im Kampfe mit dem Schicksal nur sein ewiges, ideales Selbst rettet und erobert — er ist das Ziel aller Entwicklung.

Es ist der Geist Fichtes, der aus diesen Anschauungen spricht; für ihn ist Huber eingetreten in der lebendigen Überzeugung, daß dieser Geist uns nicht verloren gehen dürfe, wenn die große und glückliche Zukunft des Vaterlandes verbürgt sein soll.

30

Neuere Versuche der Systembildung in der deutschen Philosophie

(1895)

I

Von dem Laien in philosophischen Dingen pflegt das System für die charakteristische Form gehalten zu werden, in welcher die Philosophie als Wissenschaft auftritt. In der historischen Entwicklung der Philosophie liegen Gründe genug, welche uns diese Auffassung begreiflich machen. Zwar hat es niemals eine Zeit und ein Volk gegeben, da die Philosophie alles Wissen in sich enthalten hätte; denn auch in jenen Zeiten, als die ausgebreitete Arbeitsteilung der heutigen positiven Wissenschaften nicht existierte, gab es neben den Systemen und Philosophemen mathematische, astronomische, medizinische, technische, naturbeschreibende Kenntnisse mancherlei Art, welche unabhängig von jenen Gedanken über die Welt und ihren Zusammenhang entstanden waren, sich entwickelten und fortpflanzten. Und unverkennbar ist auch der Einfluß, welchen schon vor Jahrtausenden

die Anfänge positiver, exakt beschreibender Erkenntnis auf die philosophische Reflexion ausgeübt haben. Gleichwohl waren dies nur vereinzelte, wenn auch bedeutsame Anregungen. Die Summe des positiven Wissens war in früheren Zeiten zu geringfügig, um dem Wunsche des Menschen nach einem Einblick in den Zusammenhang der Dinge genügen zu können. Die Lücken, welche blieben, mußten durch freies Nachdenken, durch Vermutungen, durch Analogien und Phantasien, mit einem Worte: durch Spekulation ausgefüllt werden. Und dies war die Aufgabe der Philosophie. Man erwartete von ihr einen Einblick in den Zusammenhang der Dinge, einen Weltbegriff, eine Lösung der großen Rätsel, welche den Menschen umgaben.

Aber dieses Verhältnis scheint durch die ungeheure Entwicklung des positiven Wissens im Laufe der letzten Jahrhunderte wesentlich geändert. Auf viele Fragen, welche man in früheren Jahrhunderten durch freies Nachdenken oder durch dialektische Künste zu beantworten suchte, gibt jetzt Beobachtung und Experiment einen verifizierbaren Bescheid. Eine Reihe von Annahmen über den Zusammenhang der Welt und die in ihr wirkenden Kräfte, welche früher denkmöglich, ja sogar denknotwendig waren, ist durch die Entwicklung des positiven Wissens vollkommen ausgeschlossen. Je größer die Zahl der bekannten Faktoren in den begrifflichen Formeln wird, durch welche wir den Inhalt der Welt zu erfassen suchen, um so bestimmter wird die Richtung vorgezeichnet, in welcher das Unbekannte zu suchen ist. In der Tat ist dies einer der allgemeinsten Züge, welche die Entwicklung der philosophischen Spekulation seit dem Zeitalter der Renaissance darbietet: Abstreifung der phantastischen Willkür, der reinen Gedankendichtung und Bereicherung allzu vereinfachter, allzu abstrakter Annahmen durch lebensvolle Elemente der besser durchforschten Wirklichkeit. Eine ähnliche Gliederung und Arbeitsteilung aber, wie sie sich innerhalb der Naturphilosophie älterer Zeit durch die Entwicklung der Naturwissenschaften vollzogen hatte, vollzog sich auch innerhalb des auf das Geistesleben bezüglichen Teiles der Philosophie. Psychologie, Logik, Ethik, Ästhetik wurden selbständig bearbeitet und errangen einen gewissen Besitz von Wahrheiten und Erkenntnissen, welcher auf der Erfahrung ihres

eigentümlichen Gebietes ruht und nicht aus allgemeinen Weltbegriffen seine Gewißheit schöpft. Die Geschichte dieser Disziplinen zeigt manchen ausgezeichneten Denker, an dessen Namen sich erhebliche Fortschritte des Erkennens knüpfen, der aber an jener systembildenden Tätigkeit der Philosophie nicht wesentlich beteiligt ist. Und endlich haben sich die auf das historische und gesellschaftliche Leben der Menschen bezüglichen Disziplinen — die Kulturgeschichte in allen ihren Zweigen, die Sprachwissenschaft, die Volkswirtschaftslehre, die Rechts- und Staatslehre — trotz der zahlreichen, auch hier hin- und wiedergehenden Beziehungen, in noch größerer Entfernung und Unabhängigkeit von der Philosophie entwickelt und ihrerseits gewaltige Materialien zum Verständnis der Welt und des Menschen beigetragen.

Angesichts dieser Entwicklung des positiven Wissens auf allen Gebieten ist wiederholt, und zwar nicht nur außerhalb der Kreise der Philosophen, von einer Art Amtsentsetzung der alten Königin der Wissenschaften gesprochen worden. Ist ihr Schicksal wirklich wie das eines jener Weltreiche des Ostens? Haben die Satrapen und Vessire sich in die Macht und den wirklichen Besitz geteilt, während dem früheren Selbstherrscher, einstens alles in allem, nur noch ein schön geschmückter Ehrenplatz bleibt, um von der vergangenen Größe und Herrlichkeit zu träumen? Wer die Dinge so ansehen wollte, würde die wahre Aufgabe der Philosophie doch gründlich verkennen. Daraus, daß sie nicht alles sein kann, folgt doch nicht, daß sie gar nichts bedeutet. Gewiß: sie besitzt nicht, wie sie in früherer Selbstüberhebung wohl wähnte, ein eigenes Organ oder eine besondere Methode, um Wissen auf einem anderen Wege zu erzeugen als die übrigen Wissenschaften oder um ein Wissen von Dingen zu erlangen, welche in keiner Erfahrung gegeben und darum den anderen Wissenschaften unzugänglich sind. Aber daraus folgt doch nicht, daß sie neben den anderen Wissenschaften nicht doch eine bedeutungsvolle Funktion haben kann. Welche dies ist und immer sein wird, läßt sich unschwer bestimmen. Die Gesamtheit aller einzelnen positiven Wissenschaften kann nie mehr sein als ein Aggregat. Das Streben und Bedürfen des Geistes geht aber auf eine Einheit. Die Totalität des Wißbaren und Gewußten entzieht sich, je länger je mehr, vollständig der Fassungskraft

des individuellen Bewußtseins. Aber das Bedürfnis nach einer solchen Totalität dauert ungeschwächt fort. Im Gegenteil, je unübersehbarer der Ozean des Wissens vor dem heutigen Menschen sich ausdehnt, um so mehr ist er genötigt, nach festen Richtungslinien auszuschauen, das unermeßliche Material zu verdichten, zusammenzudrängen, eine geistige Einheit zu schaffen. Früher suchte man aus einem Punkte die Totalität zu gewinnen, heute streben wir aus der Totalität unseres Wissens nach einem Mittelpunkte zurück. Diese Vereinheitlichung zu leisten, ist das Werk des Philosophen. Philosophie ist nach dem geistreichen Ausdruck von Richard Avenarius „Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes". Alle Wissenschaft ist dies gegenüber den Erscheinungen eines beschränkten Gebietes. Die Philosophie leistet es für die Gesamtheit der Wissenschaften. Sie verhält sich zu ihnen wie das System, das logische Kunstwerk zur Enzyklopädie, zum Konversationslexikon.

Wir pflegen denjenigen vorzugsweise einen Philosophen zu nennen, welcher das Wissen der Zeit zu einer Weltanschauung zu gestalten vermag. Hierin liegt der Begriff einer Totalität, welche auf eine Einheit bezogen ist; ein Abbild der Welt in Begriffen; eine Deutung ihres Sinnes und Wesens. In dem Aufbau einer Weltanschauung vereinigt sich künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit. Sie erfordert eine Konstruktion, welche durchaus nur mit den Materialien ausgeführt werden kann, welche das Wissen der Zeit liefert. Auch wo dieser Zusammenhang verleugnet wird, ist er darum doch vorhanden und läßt sich bei genauerem Zusehen leicht erkennen. Aber dieses Material kann für eine solche Aufgabe nie mehr bieten als gewisse allgemeine Möglichkeiten; die Art ihrer Gestaltung, die Wahl der Einheitspunkte, auf welche die Konstruktion bezogen wird, ist individuell. Durch alle großen Systeme der Philosophie, die sich dem Gedächtnisse der Menschheit eingeprägt und ihren Weltbegriff gemodelt haben, geht darum ein Zug persönlichen Lebens; und so ist auch die Entscheidung für das eine oder andere nicht bloß von intellektuellen Faktoren, sondern auch von Gemütsbedürfnissen und Charaktereigenschaften abhängig. „Was für eine Philosophie man wählt," so erklärte darum schon Fichte, „hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." Unsere Weltanschauung

liefert uns die letzten Beziehungspunkte nicht nur für unser Wissen, sondern für unser Handeln. Und man wird den Besitz einer solchen nicht bloß auf die Philosophen von Fach beschränken wollen. Wird sie auch nur von solchen geschaffen, so pflegen doch weite Bildungskreise an ihr teilzunehmen, wenn sie nicht ein totgeborenes Kind der Gelehrtenstube ist, sondern aus dem lebendigen Geiste der Zeit heraus entstand. Sie braucht nicht selbst studiert zu werden, um diesen Einfluß zu üben; durch die Dichter, durch die allgemeine Literatur, durch hundert verborgene Kanäle sickert sie hindurch; sie schafft zuletzt eine allgemeine geistige Atmosphäre, in der sich die Menschen bewegen, ohne sie zu bemerken, eine intellektuelle Mode, der man sich kaum entziehen kann, ohne aufzufallen und die doch nicht als Zwang gefühlt wird, sondern jedem wie das ureigene Gewächs seines Scharfsinnes und seines Geschmackes erscheint. „L'esprit mène le monde, mais le monde n'en sait rien." Dies allein entschuldigt die Geringschätzung, mit der oft über den geistigen Einfluß der Philosophie gesprochen worden ist. Dem Tieferblickenden aber erscheinen die großen Systembildner wie Kometen, welche durch die Weltgeschichte ziehen und ganze Zeitalter in ihrem Schweife mit sich schleppen.

II

Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts ist durch einen besonderen Reichtum an systematischen Köpfen, an einflußreichen konstruierenden Denkern ausgezeichnet. Hegel und Herbart haben, jeder in seinem Kreise und im schärfsten Gegensatze zueinander, nicht nur die philosophische Wissenschaft, sondern auch die allgemeine geistige Bildung bis gegen die Mitte des Jahrhunderts beherrscht. Jeder von diesen Denkern steht im Mittelpunkte einer Gruppe von Geistesverwandten und Fortbildnern, welche durch ihn mehr oder weniger beeinflußt sind und seine Gedanken teils vollständiger auszuführen, teils auf neue Gebiete anzuwenden suchen. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erfuhren diese Systeme das Schicksal aller derartigen Konstruktionen. Die Tendenzen, aus denen sie ursprünglich herauswuchsen, waren verblaßt, die zu ihrem Aufbau verwendeten Materialien veraltet, neue Fragen sind an die Oberfläche ge-

drungen, auf welche sie keine genügende Antwort gaben. Hegel und Herbart werden abgelöst in der Führung der philosophischen Hegemonie durch Schopenhauer und Lotze. Daß des ersteren wesentliche Ideen schon im Jahre 1818 im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung“ ausgesprochen waren, darf nicht irre machen. Schopenhauer starb, als seine Schriften eben anfingen, auf größere Kreise zu wirken. Er hätte ebensogut zu Beginn der fünfziger Jahre anfangen können, seine Gedanken öffentlich auszusprechen. Als er zu schreiben begann, fand er kaum Anknüpfungspunkte in der deutschen Bildung; als seine Zeit gekommen war, erschienen seine Ideen wie Offenbarungen. Man hat nicht selten von einem Abbrechen der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert, nach der Blütezeit des spekulativen Idealismus, gesprochen. Nichts kann irriger und unhistorischer sein als eine solche Meinung. Es ist nicht schwer, die innere Kontinuität aufzuzeigen, welche Schopenhauer mit Hegel, Lotze mit Herbart und beide mit den spekulativen Tendenzen der früheren Periode verbindet. Wie schlecht auch Schopenhauer in seinen Schriften die Häupter des spekulativen Idealismus, Fichte, Schelling, Hegel, „die drei großen Charlatane auf dem Jahrmarkt der deutschen Philosophie,“ zu behandeln pflegt: er selbst ist Geist von ihrem Geiste — das kann keinem Tieferblickenden verborgen bleiben.

Allen diesen Denkern gemeinsam ist das Suchen nach einem Begriffe, welcher als der innere Einheitspunkt angesehen werden kann für jenes ganze System von Begriffen, in welches wir die Erscheinungen der Welt zu bringen streben. Ein Begriff, welcher darum, soweit unser Denken und die Wirklichkeit sich decken, auch als das Prinzip oder Wesen der Welt gelten muß. Gemeinsam ist der Gedanke, daß dieses Prinzip der Vielheit der Erscheinungen nicht in starrer Abgeschlossenheit gegenüberstehe, sondern sich in einer geordneten Stufenreihe entfalte, welche das Prinzip zu immer reicherem Ausdruck bringe; gemeinsam endlich der Gedanke, daß diesem inneren Zusammenhang, dieser inneren gesetzlichen Ordnung des Seins gegenüber die zufällige Einzelerscheinung, das bestimmte Hier und Dort, die endlose Mannigfaltigkeit des in Raum und Zeit sich abspielenden Geschehens, nicht nur gleichgültig, sondern nicht einmal in einem höheren

Sinne wirklich, ein bloßer Schein, ein Schattenspiel, eine Phantasmagorie des naiven Bewußtseins, aber keine Wahrheit sei.

Die monistische Tendenz bildet also das Band der Gemeinschaft zwischen dem älteren deutschen Idealismus und Schopenhauer. Und dieser Grundzug ihrer Weltanschauung wird davon nicht berührt, daß jene mehr die rationalen und logischen Elemente im Wesen der Welt hervorheben, Schopenhauer das Hauptgewicht auf die düstere und schmerzliche Seite des Daseins legt. In ähnlicher Weise aber gehören auch Herbart und Lotze zusammen. Dem „Monismus" Hegels und Schopenhauers läßt sich der „Pluralismus" Herbarts und Lotzes gegenüberstellen. Diesen gilt nicht die Einheit des Seins als das höchste Wirkliche, als das unmittelbare Gewisse, sondern umgekehrt: die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge. Zwar dasjenige, was wir unmittelbar durch unsere Sinne erfahren und wahrnehmen, ist auch für diese Denker nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur eine Wirkung — eine Wirkung der Realität auf unser Bewußtsein. Die denkende Bearbeitung dieses Scheins führt bei den Monisten auf ein einheitliches Prinzip, das sich in einem System von Existenzstufen entfaltet. Auch die Pluralisten lösen den Sinnenschein auf; nur in entgegengesetztem Sinne. Was uns als Dinge und als Eigenschaften der Dinge erscheint, das sind Komplexe, Aggregate der wahren Einheiten oder Elemente, welche in mannigfachen Beziehungen zueinander stehen und deren Vielheit der letzte Grund aller Realität ist. Hier also wird die Vielheit, welche wir wahrnehmen, nicht zugunsten einer Einheit aufgehoben, welche in ihr tausendfach gebrochen widerstrahlt, sondern zugunsten einer noch viel größeren Vielheit von Elementen, welche nur in unserer Anschauung zu Dingen vereinheitlicht werden.

Es ist nicht schwer, in den Gedanken, welche die positive Forschung ausbildete, die verwandten Motive dieser Spekulationen zu erkennen: auf der einen Seite die atomistische Theorie der Naturwissenschaft, in ihrer verschiedenartigen Gestaltung durch die einzelnen Wissenschaften; auf der anderen Seite die vereinheitlichende Bearbeitung des Kraftbegriffes, welche in der Theorie von der Erhaltung der Energie und der gesetzmäßigen Umwandlung ihrer Äußerungen und Formen ineinander auf den Gedanken einer inneren Einheit der Naturkräfte geführt wird.

In der Entwicklung dieser Probleme erfahren die Gegensätze allmählich eine gewisse Abschwächung, welche einen beginnenden Ausgleich ankündigt. Lotze und der ihm so vielfach geistesverwandte Fechner stehen ganz anders zu Schopenhauer und seinem Fortbildner E. v. Hartmann als Herbart zu Hegel. Dies zeigt sich, wie ich glaube, am deutlichsten darin, daß beide über ihre philosophische Atomen- oder Monadenlehre hinaus zu einer obersten Einheit des Seins hindrängen, zu welcher für einen Denker wie Herbart kein Weg philosophischer Erkenntnis, sondern nur der des religiösen Glaubens geführt hatte. Die Welt ist nicht ein Haufe von Atomen, die starr und abgeschlossen nebeneinander lägen, sondern ein unausdenklich vielverschlungenes Netz von Beziehungen, welche zwischen den einzelnen Elementen hin- und wiederlaufen. Aber drängt die Tatsache dieser Beziehungen unsere Gedanken nicht notwendig weiter? Kann denn eines aufs andere wirken und von ihm beeinflußt werden, ohne in einem gewissen Sinne jenes andere selbst zu sein, ohne mit ihm durch ein Band innerer Wesensgemeinschaft verknüpft zu sein? Wie ist ein einheitliches Geschehen, wie die Geltung allgemeiner Wahrheiten in der Welt möglich, wenn nicht alle Elemente, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich Teile einer einzigen, sie alle umfassenden und sie innerlich hegenden Substanz sind? Den Mechanismus des Geschehens, dessen Gesetze die physikalische und chemische Atomistik, die biologische Zellulartheorie, die physiologische Psychologie aufzufinden bemüht sind, voll und ganz anerkennend, suchen Lotze wie Fechner die Überzeugung zu begründen, daß er zwar immer und überall Werkzeug der Realität, aber nicht die Realität selber sei und daß diese nirgends anders faßbar sei als in uns: nämlich als eine geistige. Die Einheit des Physischen und Psychischen, die wir in uns selbst vorfinden, die in sich geschlossene Totalität des menschlichen Mikrokosmos, ist Typus und Symbol des Makrokosmos.

Auf wunderliche Weise variiert diese moderne Spekulation den Satz des griechischen Sophisten: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Auf wunderliche Weise gerät sie mit dieser nämlichen Tendenz zugleich in den Gedankenkreis der christlichen Religion, deren Lebenselement der Anthropomorphismus ist: die Vermenschlichung des unendlichen Wesens. Die Theologie hat nicht

gesäumt, sich für den von der Philosophie in der Bekämpfung des Naturalismus erwiesenen Beistand dankbar zu zeigen, und die meisten Versuche, den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben herzustellen, welche in der Gegenwart gemacht worden sind, haben sich der Mithilfe dieser Gedanken bedient.

Aber merkwürdig: auch den Monismus der Gegenwart finden wir auf diesem Wege. Fast mit denselben Worten wie Lotze hatte Schopenhauer die Ordnung in der Welt, das Ineinandergreifen aller Teile, die immanente Zweckmäßigkeit aller Bildungen in der Natur, auf die Einheit des Weltwillens, als des realen Trägers der ganzen Erscheinungswelt, bezogen. Und wem spränge nicht in die Augen, daß der oberste metaphysische Begriff des Schopenhauerschen Systems, der Wille, ganz ebenso wie der E. v. Hartmanns, das Unbewußte, in welchem Wille und Vorstellung (genauer gesagt: Wille und logische Idee, ein Erbstück aus der Schelling-Hegelschen Philosophie) vereinigt sind, in der nämlichen anthropologisierenden Tendenz wurzelt, welche mikrokosmische Erfahrungen in Weltprinzipien umdeutet?

Noch in einem anderen Punkte stehen diese neueren Systeme den älteren in einer gewissen Gemeinschaft gegenüber, welche über manche Gegensätze übergreift. Man kann dies am kürzesten als das stärkere Hervortreten des timologischen Problems bezeichnen: die steigende Anwendung von Wertbegriffen auf das Weltganze und das Weltgeschehen. Ja, vielleicht ist dies nur eine Konsequenz der anthropologischen Tendenz, deren ich eben gedacht habe. Wenn alles Geschehen in der Welt im letzten Grunde eine geistige Begebenheit ist, welche sich in dem unendlichen Einen zuträgt; nicht bloß ein Ereignis, sondern ein Erlebnis — so liegt die Frage nahe: Was bedeuten diese Begebenheiten für das unendliche Leben? Wer diese Frage in dem Sinne aufwirft, daß er noch mehr zu wissen wünscht als bloß den Zusammenhang des Geschehens selbst, der meint in allen Fällen die Seligkeit oder Unseligkeit dessen, der etwas erlebt — also sowohl des einzelnen, wie des universellen Subjekts, des geistigen Weltgrundes. Dieses Problem war für jene älteren Denker mehr im Hintergrunde geblieben; Lotze, Schopenhauer, Hartmann drängen es ins hellste Licht des Bewußtseins. Das Geschehen in der Welt erfüllt nicht nur eine leere Etikette, es ist kein bloßes

Spiel nach gegebenen Regeln. Die Analogie des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos führt weiter. Jener Reflex, den alle Vorgänge unseres eigenen Lebens ins Gefühl werfen — als Wohl und Wehe ihre tiefste Bedeutung für das bewußte Subjekt ankündigend — hat eine universelle Bedeutung: er umspielt alles Geschehen. Es ist bekannt, daß sich an diesen Gedanken die große Kontroverse des Optimismus und Pessimismus in neuerer Zeit geknüpft hat. Es ist auch bekannt, wie schroff sich die Systeme, deren wir hier gedenken, an diesem Punkte gegenüberstehen. Für die einen hat jenes ganze Weltgeschehen im tiefsten Grunde keinen anderen Inhalt als die Qual des endlos strebenden, an keinem Ziele rastenden, von keiner Schöpfung befriedigten, seine eigenen Gebilde immerfort zerstörenden Willens; für die anderen ist es die Lebensgeschichte des absoluten Wesens, aus dessen Intelligenz und Güte heraus wir zwar nicht alles einzelne zu verstehen vermögen, während uns doch die Gesamtheit dessen, was wir von der Welt überschauen, Anleitung gibt, auch das Unverständliche im Sinne der Weisheit und Liebe zu deuten. Im Einklang mit dieser verschiedenen Grundstimmung steht auch die Ethik, deren letzter Gedanke bei den Pessimisten Erlösung vom Leben, bei den Optimisten Verklärung des Lebens heißt.

III

Wie groß der Einfluß ist, den diese Gedanken auf die deutsche Bildung der Gegenwart ausgeübt haben, braucht nicht ausführlich dargetan zu werden. Die Wiedererweckung Schopenhauers, dessen Werke ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode beinahe zum Volksbuche zu werden beginnen, der staunenswerte Erfolg der „Philosophie des Unbewußten“, die minder laute aber darum nicht minder nachhaltige Anerkennung, welche Lotze gefunden, sind allgemein bekannt. Hier möge noch ein Blick auf die Frage geworfen werden: Läßt die Gegenwart Ansätze zur Fortbildung dieser spekulativen Arbeit erkennen und in welcher Richtung? Was hier in Betracht kommt, ist teils Kritik jener Konstruktionen und Systeme, welche unsere vorausgehende Betrachtung ins Auge gefaßt hatte, teils Weiterführung derselben unter dem Einflusse der Kritik.

Die Kritik knüpfte teils an die Lehren des englischen und französischen Positivismus, teils an eine mehr oder minder tiefgehende Umgestaltung der Kantischen Philosophie an. Dies letztere ist vorzugsweise der Fall und man kann sagen, daß das erneute und vertiefte Studium Kants seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jenes Korrektiv gegen eine überfliegende Spekulation abgegeben hat, welches die unmittelbare Nachwirkung Kants im Zeitalter der Romantik zu leisten zu schwach war. Und darum auch der untilgbare Haß aller derer, welche auf Vermischung des Glaubens und Wissens ausgehen, insbesondere der philosophierenden Katholiken, gegen den Königsberger Denker, der trotz seines mystischen Zöpfchens doch der Vater des deutschen Agnostizismus, d. h. der Begründer der Überzeugung von der Unerkennbarkeit des Absoluten ist. Unerkennbarkeit des Absoluten aber heißt: Einschränkung des Denkens auf Koordination dessen, was uns in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben ist; Anerkennung letzter Tatsachen in unserer Erkenntnis; Verzicht darauf, etwaige Widersprüche, die sich in den obersten Daten oder den allgemeinsten Begriffen ergeben, wegzuerklären und durch hypothetische Einheiten zu ersetzen, die darum keine Hypothesen im Sinne der exakten Wissenschaft sind, weil sie nicht durch ein Experiment oder eine Gegenprobe verifiziert werden können.

Unter den Vertretern dieses kritischen Standpunktes ist in neuerer Zeit wohl Friedrich Albert Lange durch sein Werk: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“ weiteren Kreisen am bekanntesten geworden. Das Ziel seiner Kritik ist aber von Hause aus ein doppeltes. Nur den dogmatischen Materialismus hat er selbst genannt. Wenn er zu zeigen sucht, daß diese Anschauungsweise nur einen provisorischen Wert habe und — konsequent zu Ende gedacht — über sich selbst hinausführe, so war er im Einklang mit den vorhin genannten Vertretern der Spekulation, welche ebenfalls bestrebt waren, den bloß naturwissenschaftlichen Standpunkt durch Besinnung auf seine eigenen notwendigen Voraussetzungen zu vertiefen. Aber die gleiche Reflexion über das, was wirklich gewußt werden kann, welche dem Materialismus gegenüber zu einer Bereicherung seiner Annahmen führt, zwingt der konstru-

ierenden Metaphysik gegenüber zu einer Einschränkung, welche Lange nicht minder entschieden geltend gemacht hat. Diese Pflicht kritischer Selbstbesinnung wieder eingeschärft zu haben, ist Langes großes Verdienst. Was er selber positiv bot, ist nur ein unausgegorenes Produkt des älteren Kantianismus, fragmentarisch und im einzelnen nirgends standhaltend. Erst in Alois Riehls großem Werke: „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" hat der Kritizismus Kants die Form gefunden, welche ihn für heutige Denkbedürfnisse brauchbar macht und zu den verschiedensten Problemen der Wissenschaft in Beziehung setzt. Mit der größten Entschiedenheit tritt hier der Kritizismus als Positivismus auf, indem er alles wirkliche Erkennen durchaus den einzelnen Disziplinen zuweist, jegliche Systemdichtung, jeglichen Glauben an die Möglichkeit einer anderen als der streng wissenschaftlichen Erkenntnisart als Täuschung abweist und die Aufgabe der Philosophie lediglich als die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis bestimmt. Freilich — und dies ist im Sinne des oben Bemerkten lehrreich — führt auch bei Riehl selbst die Kritik der Erkenntnistätigkeit oder der Erkenntnisvorgänge zu bestimmten Ansichten betreffend einige der wichtigsten Erkenntnisinhalte, welche am Schlusse seines Werkes in einem Abschnitte „Metaphysische Probleme" zusammengefaßt werden. Hier werden die Frage nach der Realität der Außenwelt, das Verhältnis der psychischen Erscheinungen zu den neurozerebralen Vorgängen, der Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit, das kosmologische Problem des Unendlichen und die Begriffe Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit erörtert.

Riehl gründet den Dualismus zwischen der Außenwelt und Innenwelt und die Realität der Außenwelt auf zwei unbestreitbare Tatsachen des Bewußtseins: auf die Abhängigkeit des Bewußtseins von etwas, was nicht es selbst ist, in der Empfindung und Wahrnehmung, und auf das Dasein sozialer oder altruistischer Gefühle in ihm. Dieser kritische Realismus beseitigt ein für allemal den sogenannten Traumidealismus, wie ihn noch Schopenhauer gelehrt hatte, dem die Welt eine bloße Phantasmagorie des erkennenden Subjekts ist. Er hält ihm den Gedanken entgegen: „Wenn a l l e Wesen ihrer Natur nach rein vorstellende Wesen

sind, so kann es niemals zu etwas Vorgestelltem kommen. In der Welt als bloßer Vorstellung fehlt es am Spiegel wie am Bilde." Dieser kritische Realismus beseitigt aber auch endgültig den naiven Realismus, welcher ja schon durch die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens selbst gerichtet ist — die Meinung, daß dasjenige, was wir von den Dingen wahrnehmen, Eigenschaften der Dinge selbst seien, statt Wirkungen von Dingen auf unsere Organisation. Die ferneren Darlegungen zeigen, daß dieser Gegensatz des Bewußtseins zwischen Subjekt und Objekt oder zwischen Psychischem und Physischem, so notwendig und unaufheblich er in gewissem Sinne ist, doch keinen Bruch durch das Sein bedeutet. Denn wenn das Bewußtsein Ich und Nicht-Ich scheidet, so sind im bewußten Wesen, im Menschen, Physisches und Psychisches anderseits untrennbar eins. Und wie uns das eigene Leben den Geist durchaus an das Organische geknüpft zeigt, als eine Funktion der höchstorganisierten Formen des Lebens, so erscheint in der Natur selbst das Auftreten des Bewußtseins als ein Entwicklungsprodukt, welches mit den Formen des aufsteigenden und sich vervollkommnenden Lebens parallel geht. „Die Entwicklung in der Natur ist nicht von einem geistigen Sein ursprünglich ausgegangen; sie hat zu einem geistigen Leben hingeführt. Die innere Regsamkeit dessen, was wir als Materie wahrnehmen, die qualitative Wirksamkeit der Dinge, die den äußeren Sinnen als Bewegung erscheint, hat sich zu Gefühl und Empfindung gesteigert, den Elementen des Bewußtseins, mit welchen eine Entwicklungsreihe begonnen hat, die ununterbrochen bis zum Menschen reicht und an dessen geistige Geschichte heranführt."

Ich muß mich hier mit diesen wenigen Andeutungen begnügen, um den mittleren Standort zu kennzeichnen, welcher durch den neueren Kritizismus gewonnen worden ist. Man bemerkt leicht, wie viel größere Zurückhaltung hier empfohlen und geübt wird, als in den früher erwähnten Systemen. Und von dieser Zurückhaltung zeigen sich auch die neuesten Versuche der Systembildung unverkennbar beeinflußt, wenn sie auch da und dort über die kritischen Grenzlinien hinausstreben. Einer der wichtigsten Versuche dieser Art ist das Werk, in welchem Wilhelm Wundt die Ergebnisse vieljähriger Arbeit auf naturwissenschaft-

lichem wie philosophischem Gebiete zusammengefaßt hat, sein „System der Philosophie“ (Leipzig 1889): ein Werk, bedeutsam schon durch die Tatsache, daß sein Urheber Bürgerrecht besitzt in zwei Reichen, welche im 19. Jahrhundert so oft im feindlichsten Gegensatze zu stehen schienen: der Naturforschung und der Philosophie; nicht minder durch die andere, daß er ausdrücklich seine Nähe zu gewissen Grundgedanken des auf Kant gefolgten deutschen Idealismus bekennt.

Die Weltanschauung, welche hier niedergelegt ist, verrät ihre Verwandtschaft mit dem Kritizismus und Positivismus der Gegenwart durch den konsequenten Verzicht auf jeden Versuch, eine Erkenntnis des Absoluten zu gewinnen oder den Unterschied zwischen Natur und Geist in einer solchen begrifflichen Einheit aufzuheben, in welcher entweder die Natur spiritualisiert oder der Geist materialisiert würde. Die Natur ist weder Verstand noch Wille, sondern einfach die Summe quantitativ bestimmbarer Veränderungen in Raum und Zeit, welche nach dem Gesetze der Äquivalenz von Ursache und Wirkung erfolgen. Sie ist kein bloßer Schein, keine Phantasmagorie, auch nicht bloß eine Kette von Erscheinungen, nach deren Was und Woher keine Frage gestattet ist, sondern die in Raum und Zeit unermeßlich ausgebreitete Realität, vollendete Unendlichkeit oder unendliche Totalität, auf welche die Begriffe des Werdens, des Verursachtseins, des Anfangs und Endes, keine Anwendung finden. Zu diesem Begriffe der Natur bildet die Geisteswelt keinen Gegensatz. Sie ist vielmehr eine Parallelerscheinung, welche die höchsten Formen des natürlichen Daseins, das organische Leben, begleitet. Der Geist entwickelt sich aus der Natur; die Natur ist Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein und Geschehen Selbstentwicklung des Geistes.

Nur an zwei Punkten greift dieses System über dasjenige hinaus, was eine streng kritizistische Auffassungsweise als berechtigt ansehen dürfte. Der eine wird bezeichnet durch die Begriffe der Entwicklung und des Lebens. Beide Phänomene ist die Naturwissenschaft bekanntlich auf rein physikalisch-chemische Weise zu interpretieren und in den Zusammenhang der allgemeinen Naturbedingungen einzureihen bestrebt. Wundt hält dies für ein zwar berechtigtes, aber einseitiges Verfahren,

welches er durch einen direkt an die Philosophie Schopenhauers erinnernden Gedanken zu ergänzen sucht. Die Gestaltungen des Lebens scheinen ihm auf verschiedenen Stufen und in ihrem ganzen Umfange nur verständlich zu werden durch die Voraussetzung, daß die in ihnen sich entfaltenden höchsten Formen der Naturkausalität zugleich Wirkungen geistiger Kräfte seien, nämlich des bewußten Willens. Dessen Bestand und Wirksamkeit läßt er weit unter die Stufe hinabreichen, auf welcher die Lebensäußerungen organischer Wesen mit unseren Bewußtseinserscheinungen Ähnlichkeit haben. Die organischen Verrichtungen, welche bei höheren Organismen rein mechanisch vor sich gehen, sind in der niedersten Tierwelt einfachste Willenshandlungen, und dies erklärt ihre Zweckmäßigkeit. Der Wille der lebenden Wesen ist der Erzeuger der objektiven Naturzwecke, indem er selbst einen verändernden Einfluß auf die Organisation gewinnt. Und wie das Bewußtsein (dieser Annahme gemäß) nach unten hin den Kreis des natürlichen Geschehens durchbricht, so auch nach oben hin, durch die Ausdehnung, welche der Begriff der Entwicklung im geistigen Leben empfängt. An die Stelle der Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung, von welcher alle Naturereignisse beherrscht sind, tritt auf geistigem Gebiete das Gesetz des Wachstums der Energie, worin die schöpferische Kraft des Geistes zum Ausdruck kommt.

Wie durch diese Hypothesen (deren Gültigkeit hier nicht weiter untersucht werden kann) die Wirksamkeit geistiger Mächte sozusagen tiefer in die Natur eingesenkt wird, als es einer rein kosmologischen und biologischen Betrachtung zulässig erscheinen möchte, so wird an einem zweiten Punkte dem Geistigen eine über die gewöhnliche Auffassung der Psychologie und Soziologie hinausreichende Substantialität zugewiesen. Dies geschieht durch den Begriff der Gesamtpersönlichkeit, das heißt jene Zusammenfassung einer Vielzahl von wollenden und denkenden Individuen, welche zu einer von selbstbewußten Motiven geleiteten Willenseinheit zusammengefaßt sind und als solche unbedingt autonome Selbstbestimmung besitzen. Dieser Begriff der Gesamtpersönlichkeit läßt sich naturgemäß nur auf den Staat anwenden; allein der weitere Begriff des Gesamtwillens ist überall schon da gegeben, wo einheitliche Willensäußerungen einer Gesamtheit

vorliegen. Wundt wandelt auf den Wegen, welche Hegel mit dem Begriffe des objektiven Geistes gewiesen und die neuere Soziologie durch die Untersuchungen von Schäffle, Lilienfeld, Fouillée weiter gebahnt hat, wenn er die Berechtigung fordert, diesem Gesamtwillen keinen geringeren Grad von Realität zuzuschreiben als dem Individualwillen. Die historische Kontinuität, welche unser Bewußtsein mit dem einer anderen Zeit verbindet, besitzt genau so viel Wirklichkeit als jene, welche die einzelnen Phasen unseres eigenen Lebens miteinander verknüpft. Kultur und Geschichte bilden ein wahres Gemeinleben: alles, was wirkt, ist auch wirklich. Im Leben der Menschheit wie im Leben des Einzelnen gilt der Satz: Soviel Aktualität, soviel Realität.

Hieran aber knüpfen unmittelbar die bedeutsamen ethischen und geschichtsphilosophischen Ausblicke des Systems. Der einheitliche Zusammenhang der menschlichen Generationen untereinander liefert die reale Basis für das praktische Ideal, das Ideal der Humanität, von welchem aus (wie Wundt im Einklang mit Kant behauptet) der Gesamtverlauf der Menschengeschichte allein einen unserer vernünftigen Einsicht zugänglichen Sinn bekommen kann. Der Inhalt dieses Ideals aber läßt sich bezeichnen als die Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit, welche die Grundlagen bildet für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter. Das eigenste Leben des Menschen ist geistiges Leben. Auf die Erzeugung geistiger Schöpfungen ist daher direkt oder indirekt alles Leben gerichtet. Und so erhebt sich der Begriff des objektiv Wertvollen, des in der geschichtlichen Arbeit der Menschheit Errungenen und positiv Fortwirkenden oder der allgemeinmenschlichen Kulturgüter als Vermittlung zwischen den Gegensätzen des Optimismus und Pessimismus. Beide wollen aus individuellen Gesichtspunkten entscheiden, was nur der universalen Betrachtung zugänglich ist. Aber nicht das Schicksal vieler Einzelner, sondern nur der gewonnene Inhalt des Gesamtlebens kann über den Wert des Daseins Auskunft geben. Das Berechtigte dieses Gedankens ergibt für die obersten Richtpunkte der Ethik die wichtige Konsequenz, daß die Begriffe Allgemeinwohl und Fortschritt der Menschheit nicht zu trennen sind, daß keines dieser Ziele eine Förderung auf Kosten des anderen

verträgt — ein Prinzip, dessen große Bedeutung gegenüber gewissen Richtungen heutiger Sozialethik, welchen alles menschliche Streben in der Herstellung von Wohlfahrtseinrichtungen für die breite Masse der Bevölkerung beschlossen zu sein scheint, in die Augen springt. Natürlich kann auch dieser Begriff des Objektiv-Wertvollen im Grunde nichts Anderes bedeuten als dasjenige, was für eine möglichst große Zahl von Individuen und Generationen ein Mittel der Erhöhung ihres Daseins, der geistigen und gemütlichen Erhebung, bietet, also Glückspotenzen im edelsten Sinn, wenn der Begriff „Wert" nicht zu einem blutleeren Gespenst entarten soll.

Das Humanitätsideal hat, gegenüber dem religiösen Begriffe des Gottesreiches wie gegenüber den Ideen des modernen Pessimismus von der Möglichkeit eines willkürlichen Abschlusses der Weltentwicklung durch Willensverneinung, den Vorzug mangelnder Transzendenz. Denn, mögen wir auch überzeugt sein, daß das Ideal sich nie in eine Erfahrungstatsache umwandeln lasse, so kann, ja so muß doch die Zukunft als eine Annäherung an dasselbe gedacht werden. Es stellt also zwar nicht eine reale, wohl aber eine zu realisierende Ergänzung zur gegebenen Wirklichkeit dar. Aber nicht mit diesem Gedanken des Positivismus, daß das Höchste, zu welchem die denkende Weltbetrachtung führt, nicht eine gegebene Realität, sondern eine werdende, eine Aufgabe sei, schließt das System ab. Von Lotze durch die entschiedenere Hereinnahme des Entwicklungsbegriffes in die geschichtsphilosophischen Betrachtungen geschieden und dessen Individualismus seinen Begriff des Gesamtgeistes gegenüberstellend, nähert sich Wundt diesem Denker von einer anderen Seite, indem er ebenfalls die letzten Überlegungen philosophischer Reflexion in die Überzeugungen des religiösen Bewußtseins hinüberzuleiten sucht. Auch die ideale Willensgemeinschaft, die vollendete Kultur, nimmt an der Vergänglichkeit alles menschlichen Strebens teil. Sie kann daher nur als der letzte Zweck des *uns* gegebenen Zusammenhanges der Weltordnung, aber nicht als ihr absolut letzter Zweck betrachtet werden. Daraus erwächst die Forderung, die uns erkennbaren und uns zur Realisierung aufgegebenen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung zu denken, genauer gesagt, zu dem Höchsten, was

hienieden werden kann, einen vollständig adäquaten Grund hinzuzufügen, welchen die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens erkennen läßt. Wenn nun freilich diese Idee einerseits als eine notwendige behauptet, anderseits aber doch mit voller Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß sie unbeweisbar sei und jedes bestimmten Inhaltes entbehre; wenn die Gottesidee, soweit sie überhaupt zugänglich ist, vollständig in den Gang der ethischen Entwicklung der Menschheit aufgeht, ein direktes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf als undenkbar, ja als widerreligiös bezeichnet und die Idee der Unsterblichkeit auf die Unvergänglichkeit der objektiven geistigen Werte reduziert wird — so dürften diese Bestimmungen nur einen neuen Beleg für den alten Satz von der Unvereinbarkeit religiöser und wissenschaftlicher Betrachtungsweise liefern. Dem Denker werden sie überflüssig erscheinen und dem Bedürfnisse des Gläubigen nicht genügen. Auch der Begriff des Symbolischen vermag daran nichts zu ändern. Haben doch die Schicksale von Schrempf, Harnack und anderen liberalen Theologen zur Genüge gezeigt, wie wenig es das Glaubensbewußtsein verträgt, dasjenige, was ihm als höchste und eigentlichste Wahrheit erscheint, als ein bloßes Bild, als eine Einkleidung der Wahrheit behandelt zu sehen. Und im Angesichte dieser, sowie vieler anderer noch schlimmerer Erscheinungen des heutigen Lebens könnte man vielleicht die Frage aufwerfen, ob die Philosophie nicht besser tun würde, in das von allen Seiten aufdämmernde Dunkel mit dem hellsten Lichte kritischer Erkenntnis hineinzuleuchten und unter endgültigem Verzicht darauf, dem religiösen Glauben Dienste zu leisten oder solche von ihm zu beanspruchen, sich damit zu begnügen, die Religion historisch und psychologisch zu begreifen.

31

Darwins Bedeutung für die Philosophie

(1909)

Wenn hier gesprochen wird von der Bedeutung Darwins für die Philosophie — eines Mannes, in welchem viele nicht nur ausschließlich den Naturforscher strengster empiristischer Richtung,

sondern sogar geradezu einen antiphilosophischen Geist erblicken, so muß zur Begründung und Rechtfertigung dieses Zusammenhanges vor allem darauf verwiesen werden, daß es sich hier nicht um eine vereinzelte Erscheinung handelt, sondern um ein Miteinander- und Voneinanderleben von Naturwissenschaft und Philosophie, ohne dessen Berücksichtigung die Geschichte des europäischen Geistes seit dem Zeitalter der Renaissance überhaupt nicht begriffen werden kann. Aus der neuen Gedankenwelt, welche sich im vollen Gegensatze gegen die Scholastik entwickelt und in die nun von allen Seiten her die Ströme wissenschaftlicher Arbeit einfließen, kann man die Leistungen der großen Naturforscher so wenig streichen wie die Leistungen der großen Philosophen; nur in der beständigen Wechselwirkung dieser beiden, durch die nächsten Ziele und die Arbeitsmethoden scheinbar oft weit getrennten Richtungen konnte der große Bau heutiger Welterkenntnis entstehen. Diese Wechselwirkung vollzieht sich unabhängig von den Personen nach logischen Zusammenhängen; sie ist sogar nur höchst selten eine Personalunion. Der Naturforscher wirkt auf die Philosophie, nicht sofern er selber philosophiert; der Philosoph auf die Naturforschung, nicht weil er selber beobachtet oder experimentiert — bei dem einen wie bei dem anderen ist selten viel herausgekommen. Aber sie wirken indirekt zusammen, indem die Naturforschung neue Tatsachengebiete erschließt und rationalisiert, das heißt in ihrer Gesetzmäßigkeit verstehen lehrt und die Philosophie immer wieder die großen hypothetischen Rahmen ihrer Systeme spannt, um alle einzelnen Erkenntnisse in ihnen widerspruchslos unter einheitliche Gesichtspunkte zu ordnen. Giordano Bruno ist der Philosoph des heliozentrischen Sonnensystems, das er in kühnem Fluge seiner Gedankenphantasie zum Weltsystem erweiterte. Aber wie er selbst ohne die tiefe Erschütterung, welche die Bekanntschaft mit der Lehre des Kopernikus in ihm hervorbrachte, im Banne des Thomismus haften geblieben wäre, so würde seine kosmische Philosophie der schöne Traum eines begeisterten Schwärmers geblieben sein, ohne das, was Galilei und Kepler an beobachteten und errechneten Tatsachen dazu brachten, um es zu stützen, um Denken und Wissen in Einklang zu setzen. Newton verdeutlicht das Wesen der kosmischen Bewegung, indem er das Gesetz

des freien Falles in den Bewegungen der Himmelskörper nachwies; aber er läßt das größere Rätsel, wie eine Zentralkraft Umlaufsbewegungen hervorbringen könne, er läßt die Entstehung der Tangentialbewegung unerklärt, das heißt, er führt sie auf das große asylum ignorantiae, auf Gott, zurück. Die Kantsche Theorie von der Entstehung des Sonnensystems, durch Laplace mathematisch und astrophysisch weiter durchgebildet, ersetzt den „ersten Beweger", den Weltmechaniker, durch die Vorstellung einer aus Zuständen weitester Dissoziation sich verdichtenden und wieder sich zerstreuenden Materie, das heißt durch den Versuch einer genetischen Erklärung nach Naturgesetzen.

Die Philosophie hatte die Einheit der Welt im Gegensatze gegen den mittelalterlichen Dualismus proklamiert: Spinoza durch seinen Begriff der universellen Substanz, an welcher körperliches und geistiges Sein nur Eigenschaften, verschiedene Seinsweisen sind; Leibniz durch seinen Begriff der individuellen Substanz, der Monade, welche, im Wesen überall gleich, aber in unzähligen Ausgestaltungen und Abstufungen dieses Wesens, nach dem Gesetze der Stetigkeit das Universum bildet, und Schellings Philosophie hatte, an Spinoza anknüpfend, Geist und Natur als polar entgegengesetzte Entwicklungen eines Indifferenz- oder Identitätspunktes, sich darstellend in einer Reihe von Stufen oder Potenzen, zu fassen gesucht. Langsam füllen sich diese genialen Kartonzeichnungen, in denen die Philosophen die Welt begrifflich zu skizzieren unternehmen, mit dem konkreten Stoff bewiesener Erfahrungserkenntnisse. Aus der Retorte Lavoisiers, der zeigt, daß auch beim Verbrennen eines Körpers der Stoff nicht verloren geht, sondern nur Ort und Form wechselt; aus dem Spektroskop Bunsens, welcher die Spektra irdischer Körper in dem Lichte fernster Sonnen nachweist; aus den Untersuchungen Robert Mayers über das Gesetz der unveränderlichen Größenbeziehung zwischen Bewegung und Wärme — aus all dem erwächst der naturwissenschaftliche Begriff von der Einheit der Welt, von der Einheit der Substanz und der Energie und von der in sich geschlossenen Naturkausalität. Aber noch fehlte diesen großen Anschauungen das eigentlich dynamische Element. Der einheitliche Zusammenhang der Welt war begriffen; aber als ein ruhender, nicht als ein werdender. An zeitliche Ab-

hängigkeit, an ein sukzessives Auseinanderhervorgehen zu denken bei dem Verhältnisse der Modi, der einzelnen Dinge, zur Substanz Spinozas, bei der Stetigkeit der Leibnizschen Monadenreihe, bei dem Stufenbau Schellingscher Naturpotenzen, war durch den Geist dieser Systeme ausdrücklich verwehrt. Sie waren logisch-ideale Konstruktionen eines ewigen Geschehens, einer unveränderlichen Ordnung; nicht geistige Bilder eines zeitlichen Ablaufes.

Man spricht von Entwicklung; aber niemand denkt dabei an einen Prozeß, bei welchem eine Form aus der anderen entstünde. Man spricht von Kontinuität; aber diese Kontinuität ist nur in den Begriffen: in der Wirklichkeit führt von einem Wesen zum anderen keine Brücke. Und darum selbstverständlich keine Frage nach den wirkenden Ursachen, die von einer Stufe zur anderen führen könnten. Aber auf die Dauer war dieser Standpunkt nicht festzuhalten. Schon die Kant-Laplacesche Theorie gab ein bedeutendes Beispiel, indem sie zeigte, wie neue Formen und Zustände sich aus stetig wirkenden Gesetzen bilden können. Die sich häufenden Zeugnisse von tiefgreifenden Umbildungen der Erdoberfläche und der organischen Formen im Pflanzen- und Tierreiche gaben den urkundlichen Beweis, daß das Leben und sein Schauplatz nicht unveränderlich, nicht die regelmäßige Wiederholung bestimmter Typen seien. Man lernte durch Lyell verstehen, daß man diese Veränderungen des Erdkörpers nicht als das Werk großer, zeitweilig hereinbrechender Katastrophen, sondern als Ergebnis stetig wirkender Ursachen, allmählicher Umbildungen zu betrachten habe. Und die Embryologie unter Führung Ernst v. Baers lieferte den Nachweis, daß der einzelne Organismus sich durch eine ganze Reihe von Stadien hindurch aus einer Keimform entwickelt, die keine Ähnlichkeit mit dem ausgewachsenen Individuum besitzt. Auf diesem Punkte griffen fast zur gleichen Zeit ein genialer philosophischer Kopf und ein genialer Beobachter in die Entwicklung entscheidend ein: Herbert Spencer der eine, Charles Darwin der andere. In einem kleinen Aufsatze über die Entwicklungshypothese vom Jahre 1852 stellt der erstere einen Vergleich zwischen Entwicklungshypothese und Schöpfungshypothese an und kommt zu dem Ergebnisse, daß die Arten durch Entwicklung unter dem

Einflusse äußerer Faktoren ihre jetzigen Formen erhalten haben. Und während Spencer sich anschickt, diesem Begriff der realen Entwicklung die universellste Durchführung auf allen Gebieten des menschlichen Erkennens in seinem „System der synthetischen Philosophie“ zu geben, trat Darwin wenige Jahre darauf mit seiner ersten epochemachenden Arbeit über den Ursprung der Arten hervor, welche den Gedanken, daß organische Arten und Formen aus natürlichen Ursachen entstanden seien, nicht nur im allgemeinen zu führen unternahm, sondern ihm auf Grund eines überwältigenden Materials durch Nachweis bestimmter, in solchen Richtungen wirkender Ursachen ein Gewicht und eine Widerstandskraft gegeben hat, welche er durch die rein theoretischen Überlegungen, von denen Spencer ausgegangen war, niemals hätte erlangen können.

Die Theorie selbst zu entwickeln, ist hier nicht der Ort. Aber ihre Bedeutung für die ganze Weltauffassung versteht man, wenn man sich klar macht, daß hier der Begriff einer einheitlichen Naturkausalität gewonnen war für Gebiete, auf denen entweder überhaupt noch immer das mythologische Denken in der Form von Schöpfungsvorstellungen eine Rolle spielte oder, wo dies nicht der Fall war, wenigstens völliges Dunkel herrschte in bezug auf die Art und Weise, wie die einzelnen Bildungen zustande gekommen seien. Diese Wirkung kam erst in ihrer ganzen Größe zum Vorschein, als Darwin seine grundlegenden Gedanken auch auf die Entstehung des Menschen ausdehnte, den Nachweis versuchte, daß auch dieser durch natürliche Entwicklung aus dem Tierreiche hervorgegangen sei, und damit auch den Menschen, den Träger des Bewußtseins, an die Naturwesen aufs engste angliederte. Damit war das älteste und größte aller Rätsel der Naturbetrachtung durch einen bahnbrechenden Gedanken wenigstens gelichtet und ein ungeheures Programm für die weitere Arbeit, nicht nur auf naturwissenschaftlichem, sondern auf psychologischem, ethnographischem, urgeschichtlichem, überhaupt auf philosophischem Gebiete aufgestellt. Den Geist aus der Natur, speziell den menschlichen Geist aus dem tierischen Bewußtsein begreifen zu lernen, eine Entwicklungsgeschichte des Geistes zu schaffen: das ist vielleicht die größte Perspektive, die sich seit Darwin aufgetan hat; der Punkt, wo auf seiten

der Philosophie die fruchtbarste Ausgestaltung Darwinscher Gedanken stattgefunden hat; der Punkt freilich auch, wo die entschlossenste Gegnerschaft gewisser philosophischer Richtungen gegen Darwin einsetzt mit der leidenschaftlichen Gegenforderung, nicht den Geist aus der Natur, sondern die Natur aus dem Geiste zu begreifen. Es ist unmöglich, auf diese Kontroversen, deren Lärm die Gegenwart erfüllt, näher einzugehen. Vielleicht gibt es kein Gelingen durch einseitiges Verfolgen, sei es des einen oder des anderen Weges, sondern nur so, daß man zeitweilig Standpunkt und Methode wechselt. Aber was wir in mehr oder minder konsequenter Verfolgung von Darwins Gedanken heute schon gelernt haben in bezug auf die Begriffe des organischen Gedächtnisses und der Vererbung, in bezug auf den wahren Sinn des sogenannten Apriori, in bezug auf die Evolution der Sinnesorgane im Verkehre mit den Reizformen der umgebenden Welt und die Umbildung des unklaren Begriffes der spezifischen Sinnesenergien, in bezug auf die Deutung zahlloser unverständlich gewordener Formen in unserem Leben und Denken als Überlebsel, in bezug auf das Verständnis der Schichtungen, die in Sprache, Religion, Sitte und Recht übereinanderliegen und die Gegenwart durch die Vergangenheit bestimmen und deuten — das alles macht wohl einen größeren Unterschied gegen die Denk- und Betrachtungsweise früherer Zeiten aus als irgend etwas anderes, was im Laufe des 19. Jahrhunderts gedacht oder gefunden worden ist.

Und ich habe noch nicht gesprochen von Darwin in der Sozialwissenschaft, von dem Versuche, namentlich die Begriffe der natürlichen Auslese und des Kampfes ums Dasein als Hebel universellen Fortschritts auch zu leitenden Grundsätzen des gesellschaftlichen Lebens zu machen — ein Gedanke, der noch in der Gegenwart durch Nietzsche einen leidenschaftlich-beredten Anwalt gefunden hat, nachdem freilich Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, durch sehr bittere Erfahrungen belehrt, längst andere Wege eingeschlagen hatten. Aber es ist gewiß kein Zufall, daß gerade in der Anwendung auf den Gesellschaftskörper sich zu allererst die Grenzen des Darwinismus gezeigt haben. Hier, wo mit der Summe der geistigen Potenzen auch das Zusammenwirken von Zweckgedanken mit den äußeren, biomechanischen Ursachen am ausgebildetsten ist, müssen die Schranken einer

Methode, welche alle Veränderungen aus Kräften, die von außen wirken, erklären will, zum Vorschein kommen. Aber die großen geschichtlichen Wirkungen Darwins sind von den speziellen Ergänzungen, welche seine eigene Theorie im „Kampfe um ihr Dasein“ etwa noch erhalten wird, ganz unabhängig. Es ist möglich, ja es kann heute schon als sehr wahrscheinlich ausgesprochen werden, daß die Wissenschaft mit den von Darwin aufgestellten, von außen her auf den Organismus wirkenden Ursachenkomplexen nicht das Auslangen findet; daß mit ihnen schon im physischen Organismus, wie viel mehr im psychophysischen und sozialen Organismus, innere Ursachen zusammenwirken und konkurrieren. Aber auch diese Eigenkräfte der Organismen müssen doch als natürliche verstanden und ihre Betätigung in das mechanische Kräftespiel mit eingeordnet werden: die wirkende Idee, die metaphysische Zweckpotenz, welche den Faden des Geschehens spinnt, aus goldener Ferne, aus Tiefen des Seins, ohne in den allgemeinen Zusammenhang des Wirklichen mit eingeordnet zu sein, ist ein unmöglicher Gedanke geworden, ebenso wie der alte Schöpfungsmythus. Auf neuer Stufe wiederholt sich das Wort der alten Philosophie von der Substanz als dem selbstgenügsamen Wesen, das alles aus sich selber schöpft, von der Natur, die nichts außer und nichts über sich hat. Das uralte „Ἓν καὶ πᾶν“ gilt nicht nur vom Sein, sondern auch vom Werden.

32

Herbert Spencer

Worte zum Gedächtnis, gesprochen in der „Philosophischen Gesellschaft“ in Wien (Dezember 1903)

Wir haben heute eine Pflicht der Pietät zu erfüllen. Nicht nur die englischredende Welt, sondern alle Kulturvölker betrauern den Heimgang Herbert Spencers, eines der hervorragendsten philosophischen Denker, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts aufzuweisen hat. England, das im 17. und 18. Jahrhundert so entscheidend auf die philosophische Entwicklung des Kontinents eingewirkt hat und mit dem Schlusse des 18. Jahr-

hunderts nach den gewaltigen geistigen Kraftleistungen der vorausgehenden Zeit fast zu erlahmen schien, hat mit Spencer aufs neue die philosophische Hegemonie an sich genommen und seinen bisherigen Lorbeeren auf diesem Gebiete menschlicher Geistesarbeit neue hinzugefügt. Denn das Verdienst der englischen Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert lag überwiegend auf dem kritischen und analytischen Gebiete: hier wurden die Anfänge zu dem gelegt, was wir heute philosophischen Kritizismus nennen und was in der Gestalt, die es durch Kant empfing, bestimmend auf die ganze philosophische Arbeit des 19. Jahrhunderts eingewirkt hat; hier entstanden die Vorarbeiten zu der wissenschaftlichen Psychologie der Gegenwart; hier wurden die Grundlagen der Ethik, der Staatslehre, der Religionsphilosophie gelegt, indem alle komplexen Erscheinungen des menschlichen Lebens und Bewußtseins mittels der neugewonnenen Technik der psychologischen Analyse (die Assoziation, die Zurückführung zusammengesetzter Gebilde auf einfachere Elemente) dem genetischen Verständnisse zugänglich gemacht wurden. Aber hinter diesen empiristischen und analytischen Leistungen waren die konstruktiven, die synthetischen, weit zurückgeblieben. Während auf dem Festlande die großen Systeme entstanden: Brunos dynamischer Pantheismus, Descartes Versuch, die neue mechanistische Weltauffassung mit dem Spiritualismus zu versöhnen, Spinozas Monismus, Leibniz' Monadismus, und selbst die Franzosen der Aufklärungszeit, ein Diderot und Holbach und Bonnet, auf die Einheitlichkeit der Weltanschauung hinausdrängten, verflüchtigte sich im englischen Denken der große Zusammenhang der Dinge, den noch Hobbes um die Mitte des 17. Jahrhunderts einseitig, aber in kraftvollen, scharfen Umrissen in seinem „Elements of Philosophy" hingestellt hatte, immer mehr und mehr. Bei Hume ist nur noch ein Schatten, nur noch ein Fragezeichen übrig geblieben. Ins Feuer mit allem, was nicht entweder Mathematik oder Natur- und Geschichtswissenschaft, d. h. Feststellung von Tatsachen ist — das war seiner Weisheit letzter Schluß. Da er seine eigenen Sachen nicht auch verbrannt hat, so darf uns das ein Fingerzeig sein, daß er wenigstens die empirische Psychologie und die Erkenntniskritik noch als Philosophie wollte gelten lassen.

Diese Tendenz der äußersten Zurückhaltung auf konstruktivem Gebiet war auch bei den Engländern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, z. B. bei beiden Mills, durchaus vorherrschend, ist nun aber von Herbert Spencer vollständig überwunden worden, und gerade darum muß er als eine ganz eigenartige Erscheinung, zunächst auf englischem Boden, bezeichnet werden — ein König unter Kärrnern, ein Baukünstler unter Steinmetzen, ein Philosoph im größten Stile unter Kleinmeistern. Was aber die hervorragende Stellung Spencers noch größer erscheinen läßt, ist das Licht, welches auf ihn fällt, wenn man ihn mit den Männern vergleicht, welche außerhalb Englands vorzugsweise Träger des konstruktiven Gedankens in der Philosophie gewesen sind. Ich habe dabei natürlich die großen Systembauer der nachkantischen Philosophie im Auge, nicht bloß Fichte, Schelling, Hegel, sondern auch Schopenhauer und Hartmann, auch Herbart und Lotze. Es sind große Künstler des Gedankens unter diesen Männern, und nichts liegt mir ferner, als ihre Begabung und ihr Verdienst zu verkleinern. Aber ich suche deutlich zu machen, was mich veranlaßt, Herbert Spencer in einen merklichen Abstand von ihnen zu rücken und ihn, im Gegensatze zu diesen Denkern der Vergangenheit, als einen modernen Denker, ja als einen Denker der Zukunft zu bezeichnen, wenn ich sage: Es tritt uns in diesen deutschen Gedankenbildungen ein Vorschlagen der subjektiven Phantasie, des logisch-dialektischen Elements über das realwissenschaftliche, entgegen, was wir bei Spencer nicht finden; ferner in den verschiedensten Formen immer wiederkehrend der Glaube an eine spezielle philosophische Methode oder spezifisch philosophische Erkenntnisart, welcher bei Spencer völlig abgetan ist und durch einen Begriff von der Philosophie ersetzt wird, der sie in die engste Beziehung zu allen anderen Wissenschaften bringt, ja auf diese geradezu anweist: den Begriff der Vereinheitlichung der Erkenntnis.

Über den gewaltigen Systembau, welchen Spencer auf dem Grunde dieser Gedanken aufgerichtet hat, kann ich mich hier nicht im einzelnen aussprechen, nicht einmal im Grundrisse ihn skizzieren. Ich will nur eines hervorheben, das ihn, wie mir scheint, gerade in der Krisis, in der sich in der Gegenwart die deutsche Philosophie befindet, besonders wertvoll macht: das ist die Ver-

bindung des Naturalismus mit dem Kritizismus, welche wir bei Spencer durchweg finden. Nichts lag ihm ferner als jene Verflüchtigung der Dinge in Vorstellungen oder Empfindungen, als jene Verwechslung der Realität mit dem Produkt einer angeborenen Gehirn- oder Verstandesfunktion, die gewisse Richtungen als das unverlierbare Erbe Kants betrachten und in die sich heute die philosophierende Naturwissenschaft mit dem nämlichen naiven und unkritischen Eifer stürzt, mit dem sie noch vor dreißig Jahren den reinen Mechanismus als den einzigen Weg zur Lösung des Welträtsels ansah.

Die Erörterungen der „First Principles" über Raum, Zeit und Bewegung, die Erörterungen der „Principles of Psychology" über den Begriff der Außenwelt gehören zu dem Besten, Grundlegendsten, was über diese schwierigen Materien je gesagt worden ist. Aber indem Spencer mit allem Nachdrucke Raum, Zeit und Bewegung nicht als Formen der Anschauung oder als Phänomene, sondern als Formen des Wirklichen in Anspruch nimmt und sie samt und sonders auf den uns erreichbaren letzten Begriff, den Begriff der Kraft, zurückführt, trägt er Sorge, mit dem größten Nachdruck auf den symbolischen Charakter all dieser Begriffe hinzuweisen, welcher nichts Anderes besagt, als daß die Realität, die wir in ihnen zu erfassen suchen, nicht vollständig in unsere Begriffe eingeht und durch sie nicht in adäquater Weise repräsentiert wird. Das gleiche gilt dann auch von dem Begriff, durch welchen er alle menschliche Erkenntnis überhaupt begrenzt: dem Begriff des Absoluten. Im Gegensatze zu allen konstruktiven Systemen alter und neuer Zeit ist dieser Begriff bei Spencer kein positiver Begriff, sondern ein bloßer Grenzbegriff — aber ein notwendiger Begriff, um anzudeuten, daß hinter unserem Erkennen zwar eine Realität steht, daß aber diese Realität, abgesehen von ihren Relationen, von denen die wichtigste die Relation zum auffassenden Subjekt ist, kein Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Diese Fassung des Kantschen Begriffes „Ding an sich" zeichnet sich durch entscheidende Vorzüge aus. Zunächst den, daß es zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren keine feste Grenzlinie geben kann: die Wissenschaft gleicht einem Belagerungsheere, das seine Trancheen gegen eine Festung vorschiebt; wir wissen

heute vom Wesen der Dinge mehr, als das Altertum, als das 17. und 18. Jahrhundert davon gewußt haben. Diese Fassung zeichnet sich aber auch aus durch den völligen Verzicht auf den Gedanken, durch welchen Kant die Wirkung seines Kritizismus verdorben und dem vielgestaltigsten Obskurantismus neue Nahrung gegeben hat: das Reich der Dinge an sich, das Reich des Unerkennbaren, zu einem Zufluchtsorte für die durch den Kritizismus heimatlos gewordenen Gespenster der alten Metaphysik — Gott, ethische Kausalität, persönliche Unsterblichkeit, Gleichung zwischen Glück und Verdienst — zu machen, kurz, für die ganze rationale Theologie der Aufklärungszeit. Das „Unerkennbare" ist ein kritischer, kein mystischer Begriff; die Religion als soziologisches Phänomen nur *Objekt* der Philosophie, durchaus und in keiner Form ihrem Inhalte nach Ersatz oder Vollendung der Philosophie. —

Ehre sei dem Denker, welcher die hellste Klarheit über die Schranken des menschlichen Denkens mit der größten Kraft systematischer Verarbeitung des gesamten Wissensstoffes zu vereinigen wußte; Ehre ihm, dem die entschiedenste Abwendung von der Metaphysik nicht den Glauben an die unersetzliche Aufgabe der Philosophie neben und über allen positiven Wissenschaften raubte; Ehre ihm, der in einem Zeitalter der größten Haltlosigkeit und Zerfahrenheit gegenüber der Religion und in einem Lande der ausgedehntesten offiziellen Heuchelei, unerschütterlich das Recht des philosophischen Gedankens auf Selbstgenügsamkeit vertrat und praktisch im eigenen Leben, in seiner Abwendung von allen Formen des Kirchentums, bis über das Grab hinaus behauptete!

33

Das Nietzscheproblem

(1905)

Als Friedrich Nietzsche in den letzten Dezembertagen des Jahres 1888 zu Turin den großen paralytischen Anfall erlitt, der die gewaltig lohende Fackel seines Geistes in der Nacht unheilbaren Stumpfsinns verlöschen ließ, war sein Name und

sein Denken nur einem engeren Kreise von Freunden und literarischen Feinschmeckern bekannt.

Die Jahre, welche seitdem verstrichen sind, haben eine gewaltige Wandlung gebracht. Nietzsche und kein Ende! möchte man ausrufen. In kurzer Zeit ist Nietzsche in den Vordergrund des geistigen Gesichtskreises der Deutschen getreten, an die Stelle, welche vom Ende der sechziger Jahre an Schopenhauer und nach diesem und zugleich mit diesem Eduard v. Hartmann eingenommen hatten. Lawinenartig wächst die Nietzscheliteratur heran, lawinenartig die Veröffentlichungen aus dem Nachlasse: immer neue Manuskripte, Studien, Nachlesen, Abfälle von den veröffentlichten Arbeiten, Entwürfe; lawinenartig wuchs die Biographie Nietzsches von seiner Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, zu drei starken Bänden an, unzählige Stellen aus den Gesamtwerken, aus dem ungedruckten Nachlasse, aus Briefen zusammentragend, und schon ist ein Nietzschearchiv in Weimar begründet worden, aus dem noch immer neue Veröffentlichungen in Aussicht gestellt werden. Diese fast unübersehliche Stofffülle und dazu der eigentümliche Charakter der Gedankenarbeit und der literarischen Darstellung Nietzsches machen ihn allein schon zu einer ganz singulären Erscheinung. Ein Schriftsteller, dem gewiß niemand das Prädikat eines philosophischen Kopfes wird absprechen wollen und dem doch dasjenige vollständig fehlt, was man in der Regel als das Hauptmerkmal aller philosophischen Geistesarbeit zu betrachten pflegt: die Fähigkeit einheitlich geschlossenen Denkens, die systematische Ausgestaltung eines gegebenen Stoffes. Hunderte und Hunderte von Aphorismen, alle unabhängig voneinander, keiner um den anderen sich kümmernd, wenn auch oft einander ähnlich sehend; ein Meer von Einfällen, die gegen uns anbranden, wie die Wogen am Strand, glitzernd, spielend, tosend und versprühend, um anderen Platz zu machen; ein Heer von Steinblöcken, feinst behauen, jetzt in den zierlichsten Gestalten, jetzt in den wildesten Fratzen, fast ohne Wahl auf einem Blachfeld durcheinander geworfen. Eine ungeheuer gärende Gedankenmasse, die sich, ganz ohne die ordnende Zucht eines konstruktiven Planes, eines streng begrifflichen Aufbaues, in verhältnismäßig wenig Jahren aus Nietzsches Hirn ergossen hat, wie ein unaufhörlich

arbeitender Vulkan seine Feuergluten gen Himmel und Erde wirft.

Einer solchen Erscheinung gegenüber gibt es eigentlich nur zwei Wege: den Weg des Psychiaters und den Weg des „Prinzen Vogelfrei", um mit Nietzsches eigenen Worten zu reden. Den Weg des Psychiaters, wie ihn Nordau in der stellenweise gewiß bis zur Karikatur verzeichneten, aber dennoch vieles höchst Beachtenswerte enthaltenden Studie über Nietzsche in dem Buche „Entartung" gegangen ist und neuerdings wieder Möbius in seiner Pathographie über Nietzsche; den Weg des Psychologen, der den gärenden Widersprüchen dieser Natur nachgeht und in diesem durchgängigen Widerstreit selbst einen Zusammenhang aufzuspüren sucht, wie es Rudolf Willy in seinem Versuch einer Gesamtschilderung getan hat. Oder den Weg des „Prinzen Vogelfrei", den Weg jener freien, sehr freien Geister, welche sich die Freiheit, die Nietzsche so energisch für sich in Anspruch genommen hat, auch ihm selbst gegenüber herausnehmen und vor allem eines abtun, das er selbst nicht schlimm genug zu verdächtigen wußte: den Willen zum System. Einem solchen freien Wanderer bieten die Irrgänge von Nietzsches Gedankenlabyrinth einen fast unerschöpflichen Genuß, den ich selbst oft und oft empfunden habe; am meisten zu den Zeiten, als es noch keine Bücher über Nietzsche gab, als man mit ihm noch allein sein konnte. Man bleibt hier verweilend stehen und geht dort rasch vorüber; man hebt eine seltsame Gedankenbildung auf, betrachtet sie und wirft sie wieder beiseite; man birgt anderes verstohlen, wie einen köstlichen Besitz, um sich immer wieder daran zu freuen. Man sagt hundertmal aus tiefstem Herzen nein, um ebenso oft mit voller Überzeugung ja zu sagen; man revidiert Schritt für Schritt alle möglichen Aufstellungen seiner geistigen Bilanz, um da und dort einen zweifelhaften Posten hinauszuwerfen, dafür aber dasjenige, was dieser ätzenden Säure standhält, hinfort als ein unverlierbares Eigentum zu besitzen. Man muß, um mit Nietzsche so verkehren zu können, Denken gelernt haben, wie Tanzen gelernt sein will, als eine Art Tanzen mit Begriffen, mit Worten, „mit jenem feinen Schauder, den die leichten Füße auch im Geistigen in alle Muskeln überströmen".

Ich weiß nicht, wie groß die Zahl dieser freien Geister unter

den Lesern Nietzsches ist; denn sie bleiben, der Natur der Sache nach, im Hintergrunde. Aber das andere ist nur zu gewiß — weil es die eigentliche Nietzscheliteratur und der Einfluß Nietzsches auf Schritt und Tritt zeigen — daß es nur allzuviele gibt, die diesen genialen Aphoristiker um jeden Preis zu einem Systematiker machen wollen; diesen freiesten Freigeist zu einem Religionsstifter und Propheten, diesen Diaboliker zu einem göttlichen Wesen, diesen größten und gefährlichsten Moralnihilisten zum Begründer einer Kulturphilosophie der Zukunft.

Schopenhauer hat mehr als einmal böse Worte gesagt über die „Niaiserie“ der Deutschen, weil sie, nachdem sie einen Kant gehabt, sich von Sophisten und Scharlatanen, wie Fichte und Hegel, hätten betrügen lassen. Aber wie unschuldig ist die Metaphysik dieser großen Idealisten, die, wie weit entlegen auch von der Wirklichkeit, wenigstens eine strenge innere Folgerichtigkeit besitzt, gegen das, was Nietzsche seinen Gläubigen zu verdauen gibt! Gegen den unendlichen, wogenden Wortschwall, die sprunghafte Dunkelheit, die erdrückende Symbolistik des Zarathustra, gegen die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und der lachenden Weltbejahung! Ist nicht auch Nietzsche etwas von der deutschen Gutmütigkeit zustatten gekommen? Hat man nicht gegen ihn selbst allzureichlich geübt, was er als das spezifisch deutsche Unwesen bezeichnet: die plumpe Hand beim Fassen, den Mangel an Fingern für Nuancen? In der Tat: man hat ihn allzusehr und allzu feierlich beim Wort genommen. Man hat, was bei ihm, der zur anderen Hälfte Dichter war, nur den Sinn einer poetischen Hyperbel hat, bei ihm, dem Widerspruchsgeist und Neinsager, nur als eine polemische Übertreibung dasteht, als eine Theorie, ja als ein Evangelium aufgenommen und mit feierlichen Mienen der Welt verkündet. Oh, wie würde er selbst in helleren Tagen seine eigenen Propheten verspottet haben — in helleren Tagen: denn später, als schon die bevorstehende Umnachtung sich ankündigte, hat freilich auch er selbst seinen Zarathustra als eine neue Bibel der Menschheit bezeichnet und in einem Briefe an seinen Freund Deussen davon gesprochen, daß das Buch gleichzeitig in sieben Sprachen übersetzt und in einer Million von Exemplaren über die ganze Erde verbreitet werden solle.

Diese Wege, die Wege des Nietzschekultus, der Zarathustrareligion, der neuen Heilslehre, vermag ich nicht zu wandeln. Weit entfernt, diese Dinge zu begrüßen, erblicke ich in ihnen vielmehr einen wenig erfreulichen Krankheitsstoff im geistigen Leben unserer Zeit — einen Abfall von schwer errungenen Einsichten unserer Wissenschaft, vor allem in dem, was übel angebrachter Systemgeist und jugendliche Extravaganz aus den von Nietzsche vorgetragenen moralphilosophischen Ideen gemacht oder herausgelesen hat. Und hier liegt das *Problem*, über welches ich mir zu handeln vorgesetzt habe. Es ist die Frage: Hat dasjenige, was in der Nietzscheliteratur als seine eigentliche und wichtigste Leistung angesehen wird, die „Umwertung aller Werte", irgendeine wissenschaftliche oder praktische Bedeutung? Und wie ist die Entstehung dieser Lehre bei Nietzsche und ihre Aufnahme bei den Zeitgenossen zu begreifen?

Über dem Eingang zu dem, was man Nietzsches Moralphilosophie nennen könnte, steht der Vers des alten Hexenliedes: „Schön ist häßlich, häßlich schön" in sinngemäßer Anwendung.

Hören wir seine eigene Formulierung der Gedanken als eines Problems, die er später mit immer steigender Leidenschaftlichkeit dogmatisch vorgetragen hat. Die Vorrede zur „Genealogie der Moral" spricht es als eine Forderung aus: „Wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig. Der Wert dieser Werte ist selbst einmal in Frage zu stellen." Und sie fährt fort: „Man hat bisher auch nicht im entferntesten geschwankt, den ‚Guten' für höherwertig als den Bösen anzusetzen. Höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit; in Hinsicht auf *den* Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet). Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie? wenn im Guten auch ein Rückgangssymptom läge . . . eine Gefahr, ein Gift, durch das die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger? So daß gerade die Moral daran schuld wäre, wenn eine an sich mögliche, höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So daß gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre? . . ."

Ich sprach von Nietzsches Moralphilosophie. Ist das er-

laubt, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, selbst in den gerügten Fehler zu verfallen und an ihn als Systematiker heranzutreten? Immerhin hat man es bei der Behandlung des Moralproblems wenigstens mit einer Gruppe von zeitlich und sachlich nahe zusammenhängenden Schriften zu tun: „Jenseits von Gut und Böse“ (vollendet 1885), „Morgenröte“, Gedanken über die moralischen Vorurteile (vollendet 1886) und „Zur Genealogie der Moral“ (vollendet 1887). Und auch das geplante wissenschaftliche Hauptwerk: „Der Wille zur Macht“, von welchem nur das erste Buch „Der Antichrist“ vollendet war, als die Katastrophe in Nietzsches geistigem Leben erfolgte, verrät schon durch den Beisatz auf dem Titel: „Versuch einer Umwertung aller Werte“ seinen engen Zusammenhang mit dem praktischen Grundproblem. Auch in diesen Arbeiten, so nahe sie einander stehen und so sehr die in ihnen vorgetragenen Ideen von den Anschauungen abweichen, welche Nietzsche früher, noch in der Sammlung „Menschliches, Allzumenschliches“, vorgetragen hat, findet sich keine feste, einheitliche Lehre. Vieles ist im Flusse; ein fühlbares Crescendo, im Ton wie im Inhalt, geht durch diese Schriften hindurch. Aber mit solchen Vorbehalten ist es vielleicht doch möglich, aus diesen Schriften ein einigermaßen einheitliches Bild von Nietzsches praktischen und kulturphilosophischen Überzeugungen in den letzten Jahren seiner geistigen Tätigkeit zu gestalten, wobei ich mich hauptsächlich von dem leiten lassen will, was sich als vorzugsweise wirksam und vorzugsweise irreführend erwiesen hat.

Es ist unmöglich, Nietzsche hier wie anderwärts zu verstehen, wenn man sich nicht die geistigen Mächte vor Augen hält, welche am stärksten auf ihn eingewirkt haben: Schopenhauer und Richard Wagner, Christentum und Sozialismus. Nur durch den Gegensatz zu diesen großen Zeitströmungen empfängt die spätere Moraltheorie Nietzsches ihre wahre historische und psychologische Perspektive. Schopenhauer und Wagner waren die Leitsterne seiner Jugend gewesen. Er hatte sich anfangs über beide getäuscht. An Schopenhauer fesselte ihn die kraftvoll trotzige Persönlichkeit, der Unabhängigkeitssinn des Mannes, als Erzieher, als *seinen* Erzieher, stellte er ihn dem deutschen Volke im zweiten Bande der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ vor. Und Wagners Kunst erschien ihm als die Ver-

wirklichung der ästhetischen Ideale, welche seine Jugendschrift „Die Geburt der Tragödie“ verkündet hat, als der Anfang eines neuen Zeitalters ästhetischer Kultur. In fast unbegreiflicher Verblendung nennt er seine Musik die sittlichste Musik. Mit einer ungemein feinen Witterung hat Nietzsche in der Folge das fremdartig betäubende Parfüm, das Narkotische, Entnervende, welches von Schopenhauers Ethik und Wagners Kunst ausströmt, herausgefühlt. Die ungeheure Gefahr, welche in dieser katholisierenden Wendung der größten Kunstmacht der Gegenwart lag, das Erschlaffende, welches eine buddhistische Mitleidslehre und das Dogma von der unheilbaren Trostlosigkeit der Welt mit sich bringen mußte! Und er zog aus, den Drachen der katholisch-indischen Romantik zu erschlagen, die höhere Kultur vor seinem Pesthauche zu retten. Aber siehe da! Dieser Ritter und Retter verwüstet weithin alles Land, schrecklicher, als es jener Unhold je gekonnt; er zertritt die Saaten, gräbt die Wurzeln der Bäume aus der Erde und reißt Löcher in Dämme und Deiche, an denen viele Jahrhunderte gebaut. Da war ein uraltes, wehmütiges Lied gesungen worden, vom ewigen Schmerz des Daseins, von der Einheit alles Lebenden und Leidenden und von der wunderbaren Kraft der Liebe, die den Gequälten heilt und den Helfenden über sein eigenes Leid erhebt. — „Erlösung dem Erlöser“: so klingt der mystische Sang aus der Kuppel der Gralskirche. Und nun werden von Nietzsche die Sturmglocken geläutet, und schauerlich tönt sein Kampfruf über die Lande: Tod dem Mitleiden! Nieder mit dem Schwachen! Es lebe der Starke, der Rücksichtslose, der Herrenmensch! Und nieder mit der Schätzung der Herdeninstinkte, des Herdenglücks, die unserer ganzen Moral und allen unseren Idealen den Stempel aufgeprägt hat, das Pathos der Distanz verwischt, die Worte gut und schlecht unsagbar verfälscht und sie, die ursprünglich soviel wie vornehm und gemein bedeuteten, mit unegoistisch und egoistisch gleichgesetzt hat.

Die Moralität, der heute von den Kulturvölkern Europas gehuldigt wird, ist für Nietzsche das Werk eines Prozesses, den er, historische und völkerpsychologische Vorgänge seltsam durcheinander mengend, den „Sklavenaufstand in der Moral“ nennt. Er versteht darunter psychologisch die Masse, welche ihre Wert-

begriffe durchsetzt, welche die Moral als ein Mittel benutzt, um sich gegen die Starken und Mächtigen und ihr Herrenrecht zu schützen. Und im historischen Sinne schwebt ihm das Bild des Kampfes jener unteren Volksschichten, in denen sich das Christentum zuerst ausgebreitet hat, gegen den römischen Staat und die römische Aristokratie vor. Hier, meint Nietzsche, sei zuerst der Inbegriff jener friedlichen Demut, jener mitleidsvollen Liebe, jener allgemeinen Gleichheit und Brüderlichkeit ausgebildet worden. Der gefährlichste Feind alles starken Menschentums, der immerfort die Gesunden den Kranken, die Einzigen, Unersetzlichen der Masse, den Vielzuvielen, die prachtvollsten Möglichkeiten der Kultur dem grauen Einerlei des allgemeinen Massen- und Herdenglückes aufopfere! Den Sieg des Christentums nennt Nietzsche die Rache Judäas für seine Unterwerfung. An dem verlockenden Köder der allgemeinen Liebe hat es die Welt gefangen, um ihr Kraft und Blut auszusaugen. Der Umsturz dieser Moral des Mitleids, der allgemeinen Liebe, der allgemeinen Gleichheit, der allgemeinen Nützlichkeit ist der Anfang zu einer höheren Menschenkultur, ist die Voraussetzung dafür, daß es mit der Menschheit aufwärts gehe statt rettungslos abwärts. Nicht das allgemeine Behagen, sondern der große starke Mensch ist das Ziel der Ethik. Ihn zu erhalten, ihn immer neu zu erzeugen, ist Aufgabe jeder tieferblickenden Kulturpolitik. Und darum ist es das Wesentliche jeder guten und gesunden Aristokratie, daß sie sich n i c h t als Funktion des Gemeinwesens, sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt; daß sie mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl von Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt werden müssen. „Es gibt gar kein giftigeres Gift als die Lehre von der Gleichheit.“ Sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist.

Darum liegt ihm auch die ungeheure Dummheit der sogenannten Arbeiterfrage darin, daß es überhaupt eine Arbeiterfrage gibt. „Über gewisse Dinge fragt man nicht — erster Imperativ des Instinkts.“ Er bedauert, daß sich aus dem europäischen Arbeiter nicht mehr ein Typus „Chinese“ herausbilden läßt. Und er verurteilt alle Bemühungen um geistige und physische

Hebung der Arbeiterklasse aufs entschiedenste, indem er sagt: „Was will man? Will man einen Zweck, so muß man auch die Mittel wollen; will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht.“ Fast alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit: das sei sein Satz. Er findet, daß die Grausamkeit die große Festfreude der Menschheit ausmache. Und wo man eine Abnahme der feindseligen Instinkte antreffe, da könne man sicher auf eine allgemeine Abnahme der Vitalität schließen. In allem Mitgefühl, in aller Nächstenliebe komme etwas Verächtliches zum Vorschein: die physiologische Überreizbarkeit des Dekadenten.

In dieser Darstellung — teils ein Programm und teils ein Geschichtsbild — ist historisch und psychologisch fast alles falsch. Gewiß zeigt uns die Sittengeschichte eine allmähliche Ausbildung der Idee der Menschenliebe, des Altruismus; wir sehen sie langsam ihren Kreis erweitern, über die Schranken des Standes, der Kaste, des Stammes, der Nation oder des Staates hinausgreifen; aber sie ist weder eine Erfindung der jüdisch-christlichen Ethik, noch von dieser einer Menschheit, der dieser Gedanke fremd war, aufgezwungen worden. Das griechisch-römische Altertum war dieser Idee von sich aus entgegengewachsen, und lange vor dem Christentum hatten stoische Philosophen die allgemeine Brüderlichkeit der Menschen mit einer Wärme verkündigt, die niemals übertroffen worden ist.

Und nun die weitere Entwicklung! Auch wenn wir der altchristlichen Ethik ein Übermaß der altruistischen Momente, eine allzugroße Weichheit, eine Begünstigung der passiven Seite der Menschennatur zusprechen wollen — hat denn diese Ethik jemals außerhalb des engeren Kreises der urchristlichen Gemeinden und des klösterlichen Lebens eine so allgemeine Herrschaft über die menschliche Praxis zu erreichen vermocht, daß wir die Idee der allgemeinen Menschenliebe, der Humanität, als eine drohende Gefahr gänzlich ausrotten müßten? Die ganze Sittengeschichte von Konstantin bis auf die Gegenwart ist ja nur ein beständiger Kompromiß zwischen dem, was im Evangelium steht, und den starken Naturtrieben jener germanischen Völker, die den ermatteten Leib des Römerreiches mit neuen Lebenssäften füllten. Ein beständiger Kampf dieser, ihrem Wortlaute nach unirdischen,

auf ein bloßes Provisorium berechneten Ethik mit den gewaltig sich durchsetzenden Forderungen des Lebens, des natürlichen Egoismus der Individuen, Klassen, Völker.

Sehen wir die Völker Europas dem Untergange entgegenwanken, weil sie alle ihre Kräfte an die Pflege armseligen, verkommenen Lebens setzen? Weil zu viel des Mitleids, zu viel Fürsorge für die Schwachen in der Welt gewesen ist? Wer die Geschichte der christlich-germanischen Welt nicht im Zerrspiegel einer Theorie, sondern im unbefangenen Lichte der Wirklichkeit sieht, der kann auf solche Fragen nur mit einem bitteren Lachen antworten. Welch langen Leidensweg hat die germanische Gemeinfreiheit gehen müssen, von Karl dem Großen bis zur französischen Revolution, um sich dem erdrückenden Despotismus des feudalen Adels, des Fürstentums und der Kirche zu entziehen!

Nietzsche seufzt nach einer Ethik des Starken. Aber sind denn nicht, trotz des Christentums, ja von der Kirche selbst, Herrenrechte im größten Umfange geübt worden? Hat die jüdisch-christliche Mitleidsmoral je die Grundherren gehindert, ihren Bauern das letzte Mark aus den Knochen zu schinden, die Unternehmer, Menschen als Ware zu behandeln, die Fürsten, Untertanen als willenlose Knechte? Hat das Christentum die Völker gehindert, in blutigen Kämpfen um die Macht, um wirtschaftliche Vorteile zu ringen, und hat die Kirche nicht selbst lange Jahrhunderte am Fleisch der Völker gezehrt, ihre besten Säfte zum Aufbau ihrer Macht und Pracht, eines Staates im Staate, eines Reiches über allen Reichen verwendend? Die Mitleidsmoral aber hat in diesen langen Jahrhunderten kaum etwas anderes vermocht, als auf die ungeheuren Reibungsflächen dieser Kraftmaschine, genannt europäische Kultur, etwas linderndes Öl zu gießen, da und dort die härtesten Ausschreitungen des Kampfes zu mildern und die Überfülle des Leides durch Werke der Barmherzigkeit und der Menschenfreundlichkeit wenigstens erträglich zu machen.

Und woher sind denn die großen Förderer der Menschheit, die Wegweiser und Kulturträger gekommen? Die Denker und Erfinder, die Forscher und Aufklärer, die Bahnbrecher des Geistes und der Technik? Sind sie niedergestiegen aus jenen Höhen, zu denen man die Stufen aus zertretenem Menschenglück

bauen muß? Ist Ludwig XIV., dem eine ganze Nation Verstand, Ehre, Freiheit, Habe zum Opfer bringt, das Urbild des Übermenschen? Darf man sagen — um Größere zu nennen — die Menschheit lebt dazu, damit ein Alexander, ein Cäsar, ein Napoleon ihr den Fuß auf den Nacken setzt, um selbst der Sonne einen Fuß breit näher zu sein? Der Geist braucht keinen so blutgetränkten Dünger, um zu gedeihen. Er wächst in der Stille, in der Verborgenheit; nicht auf der Höhe, sondern in der Tiefe ist er wurzelständig und schießt um so kraftvoller zum Licht empor. Auch er hat seinen Egoismus. Er drückt oft die Augen zu vor dem Nächsten, um das Fernste desto besser sehen zu können. Er opfert sich und manchmal seine Umgebung dem Werke auf, zu dem er berufen ist und das bestimmt ist als eine Leuchte für kommende Geschlechter. Aber er verlangt so wenig, um viel zu geben! Ein wenig Ruhe, ein wenig Behagen und Sicherheit vor den Nöten des Lebens! Gewiß: eine Gesellschaftsordnung, welche die Erzeugung der höchsten geistigen Werte ausschlösse, welche den genialen Menschen unmöglich machte, würde das Ende der menschlichen Entwicklung, würde unausbleibliche Stagnation und Rückschritt bedeuten. Aber ist denn dazu wirklich notwendig, „daß das Leben seinen gewaltsamen Charakter behalte und daß immer von neuem wieder wilde Kräfte und Energien hervorgerufen werden“? Bedarf der Kampf der Geister des Straßenlärms? Verlangt der intellektuelle Fortschritt die Aushungerung, die Verkümmerung breiter Volksschichten? Gewiß nicht. Je mehr wir die Zugänge zur Bildung öffnen, um so wahrscheinlicher wird es, daß die großen Begabungen nicht von der Ungunst des Lebens zertreten werden, sondern wirklich zur Betätigung gelangen; je mehr wir das ganze Bildungsniveau heben, um so intensiver wird die geistige Anspannung, deren es bedarf, um etwas Hervorragendes zu leisten; um so wahrscheinlicher wird es aber auch, daß manches, was früher nur der höchsten, genialen Begabung in den Schoß fiel, durch die gemeinsame, bestimmten Zielen zugewandte Arbeit einer M e h r z a h l von Forschern mit innerer logischer Notwendigkeit reif wird, wie eine Frucht am Baume.

Das ist die Stimme der geschichtlichen T a t s a c h e n. Keine unbefangene Prüfung wird finden können, daß sie Nietzsche

recht geben. Er kämpft gegen ein Phantom, das bisher nirgends auf Erden eine Heimstätte gehabt hat. Aber auch in der gleichzeitigen Wissenschaft sieht man sich vergebens nach den Veranlassungen so ungeheurer Paradoxien um. Betrachten wir einen Augenblick die geschichtliche Situation. Die um die Mitte des 19. Jahrhunderts herrschende Staats- und Gesellschaftslehre des Individualismus, des reinen Rechtsstaates oder der Manchesterdoktrin, welche schon etwas zu verblassen begann, hatte durch die Aufnahme darwinistischer Ideen neuen Glanz und scheinbar außerordentliche Festigkeit gewonnen. Auch in den Theorien dieser Schule war die Ethik auf den Aussterbeetat gesetzt worden. Lange vor Nietzsche finden wir hier die leitenden Gedanken seiner „Umwertung". Die sogenannte Moral, die Rücksicht auf den Schwächeren, gilt als ein hemmender Ballast im freien Spiele der Kräfte, im schrankenlosen Wettbewerb um die Güter des Daseins, auf welchem die Höherbildung der Kultur und die beständige Auslese der Tüchtigsten beruht. Von solchen Lehren ist die sozialwissenschaftliche Literatur der beiden ersten Drittel des 19. Jahrhunderts voll, und auch ihre Umsetzung in die Praxis ist in nur allzugroßem Umfange erfolgt. Das Schicksal dieser Anschauung aber gibt die belehrendsten Winke für unseren heutigen Gegenstand. Die Vertreter dieser Ansichten hatten allgemeine Glückseligkeit als natürliches Ergebnis des sich selbst, mit Ausschaltung aller ethischen Kräfte, überlassenen wirtschaftlichen Lebens prophezeit.

Zu diesem Optimismus der Theorien bildeten die grauenhaften Details, welche über die Lage der arbeitenden Klassen in den großen Industriezentren bekannt wurden, bildete die riesig um sich greifende Propaganda der sozialistischen Ideen einen schneidenden Kontrast.

Und seit Carlyle seine mahnende Stimme gegen den Mammonismus erhoben hat, seit er den Reichtum als Ehrenamt, seit er „das Rittertum der Arbeit" proklamierte, seit er die Erhaltung der Gesellschaft davon abhängig machte, daß die Besitzenden mit wirklichen Opfern dem Menschenrechte der Arbeiter zur Realisierung verhelfen; seit die etwas wirren Gedanken Carlyles in einem der hellsten und klarsten Köpfe des modernen England, in J. St. Mill, ihren Reflex gefunden haben; seit Fr. A. Lange

seine Gedanken auch in Deutschland heimisch gemacht und Schmoller gegen Treitschkes leidenschaftliche Verteidigung der Klassenherrschaft, der sozialen Distanzen, der Ausbeutung, seine klassische Schrift „Über einige Grundfragen des Rechts und der Moral“ veröffentlicht hat — seit dieser Zeit ist doch der beste Teil aller sozialen Ethik und Politik dem unablässigen Bemühen gewidmet, den scharfgespannten Gegensatz der Klassen und den nicht minder scharfen Gegensatz der Theorien, Unternehmer und Arbeiter, Individualismus und Sozialismus, zu mildern und die Formen zu finden, in denen den breitesten Volksschichten ein menschenwürdiges Dasein gewährt und doch die Spannkraft der Entwicklung nicht einem behaglichen Stillleben, nicht dem „Herdenglück“, geopfert würde.

In diese vorsichtig abwägende und prüfende Arbeit der modernen Ethik und Sozialwissenschaft tritt Nietzsche wie ein Trunkener unter Nüchterne, wie ein Trompetenstoß in ein Streichquartett.

Wie in seinem „Antichrist“ alles Böseste, was jemals gegen das Christentum gesagt worden ist — nicht nur gegen seine Dogmatik, nicht nur gegen seine Herrschaftsgelüste, sondern gegen seine Jenseitigkeit, gegen seine Weltflüchtigkeit, gegen sein Erlösungsbedürfnis, ja auch gegen alle seine sittlichen Maßstäbe — in der konzentriertesten Form erscheint, so ist die eigene Moraltheorie Nietzsches gewissermaßen die Quintessenz alles dessen, was jemals in jahrzehntelangen Kämpfen gegen die sozialistische Gesellschaftstheorie gesagt und nicht gesagt, sondern nur gedacht worden ist. Begreiflich vielleicht aus subjektiven Stimmungen des Mannes, der von ästhetischen Idealen herkam und den das wachsende Umsichgreifen sozialistischer Ideen erschreckte, wie ihn Wagners Rückwendung zum romantischen Katholizismus erschreckt hatte; aber im Zusammenhange der ganzen geistigen und sozialen Bewegung unserer Zeit kein Fortschritt, keine Entdeckung, sondern — ein Anachronismus, die schal gewordene Kost des alten Manchestertums und der darwinistischen Sozialwissenschaft mit geistreichen Zieraten noch einmal aufgewärmt.

Nicht von allem, was sich in Nietzsches Schriften auf ethische und soziale Dinge bezieht, kann dieses Urteil gelten. Wer ihn als Anreger nimmt und nicht als Lehrer, als Fragmentisten,

nicht als Systematiker, wird auch hier reiche Frucht einheimsen. Es ist ein Verdienst Nietzsches, das Kulturproblem mit Nachdruck in die Mitte der Ethik gestellt zu haben; ein Verdienst, neben der Kardinalforderung des Utilitarismus, neben dem Wohlfahrtsprinzip, mit soviel Nachdruck den Gedanken der Kultursteigerung, der Entwicklung, betont zu haben, obwohl ihm in dieser Synthese ein anderer Nachfolger Schopenhauers, Eduard v. Hartmann, schon vorangegangen war. Trefflich heißt es bei Nietzsche: Es gibt höhere Probleme als alle Lust-, Leids- und Mitleidsprobleme. „Trachte ich denn nach Glück? Ich trachte nach meinem Werke,“ sagt Zarathustra. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt, abgelöst vom Begriff des Fortschritts, der stetigen Steigerung geistiger Werte, erscheint Nietzsche als der gerade Weg der Verkleinerung, der Erniedrigung des Menschen. Der Mensch des allgemeinen Genießens ist ihm der letzte Mensch; das Ende des Menschen.

Sein Widerstand gegen das Ideal der Willensverneinung, gegen den grämlichen Mißmut, gegen die Wehleidigkeit der Weltanschauung Schopenhauers, verdient gewiß Zustimmung. Schopenhauer, heißt es bei ihm, habe mit seiner Lehre von der Willensverneinung die größte psychologische Falschmünzerei begangen, die es, das Christentum abgerechnet, in der ganzen Geschichte gebe. Nicht fort mit dem Leben, sondern mehr Leben, ist seine Forderung; gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. „Man fürchtet mit diesem Willen in der Brust nicht das Furchtbare und Fragwürdige in allem Dasein — man sucht es auf.“ Aber der Kampf gegen den Schopenhauerschen Pessimismus war ja auf der ganzen Linie geführt worden, und mitten in dem psychologischen und timologischen Kleinkrieg steht die wuchtige Persönlichkeit eines Eugen Dühring mit seiner energischen, optimistischen Denkergesinnung, die in dem Buche „Der Wert des Lebens“ schon 1865 zum Ausdruck gekommen war. An Nietzsches Daseinsfreude aber heften sich die dunkelsten Gedanken seiner Philosophie. Der Wille zum Leben wird ihm unvermerkt Wille zur Macht, zur Vergewaltigung; und wenn es bei Schopenhauer heißt, ein Leben, in dem überhaupt so etwas wie Schmerz vorkomme, sei schon gerichtet, so berauscht sich Nietzsche am Leiden selbst, am eigenen wie am fremden, an

Bildern der Härte und Grausamkeit. Der Verneinung des Willens zum Leben als Weg zum metaphysischen Ende des Individuums — einem unklaren mystischen Erbstück buddhistischer Philosophie im System Schopenhauers — wirft er seine kaum minder phantastische Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen entgegen, das Gegenstück zu jener von ihm mit fast sinnlosem Trotz verkündeten Stimmung, die sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden hat, sondern es so, wie es war und ist, mit allen Härten und Schmerzen, mit aller Verzweiflung und aller Niedrigkeit, mit allem Jubel des Genießens und Schaffens, wieder haben will — in alle Ewigkeit hinaus unersättlich „da capo" rufend.

Gegen alle asketische Ethik, gegen alle falsche Selbstaufopferung, gegen alle Übersteigerung des Altruismus findet man bei Nietzsche kräftige Worte; nicht minder gegen das priesterliche System, die Sittlichkeit auf Zerknirschung aufzurichten, und durch den Ausblick aufs Jenseits ihre wahre Perspektive, die Zukunft der Kulturmenschheit, zu fälschen. Aber auch dies ist kein ausschließliches Verdienst Nietzsches. Lange vor ihm ist die Unentbehrlichkeit des Egoismus für die Ethik von Feuerbach gegen Schopenhauer geltend gemacht worden; und die ethische Bedeutung der religiösen Vorstellungen, namentlich des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens, für das sittliche Leben ist von John Stuart Mill in seinem herrlichen nachgelassenen Essay über den Theismus mit einer kritischen Schärfe und zugleich mit einer Vorurteilslosigkeit abgewogen worden, gegen welche die wahnsinnigen Deklamationen des Antichrist unerfreulich abstechen.

Nietzsche anhängen, Nietzsche kritiklos bewundern, heißt also, das ganze gediegene Kapital, welches die moderne Wissenschaft auf dem Felde der individuellen und sozialen Ethik erworben hat, für den Flitter einiger blendender und mit großer Sprachkunst vorgetragener Einfälle preisgeben.

Nietzsche selbst hat oft den „Willen zum System" verdächtigt. Er nennt ihn „einen Mangel an Rechtschaffenheit". „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege." Gewiß ist es eine immer wiederkehrende Erscheinung, daß dem leitenden Gedanken eines Systems zuliebe Tatsachen übersehen, mißachtet und umgebogen werden. Aber das System — sagen wir lieber: das Streben nach einheitlicher Gestaltung eines

großen Gedankengebietes — hat auch sein Gutes. Es zwingt zu sorgfältiger Abwägung aller Momente, zur Rundung der Gedanken, zur intellektuellen Selbstzucht.

Einfälle haben, ist leicht; Einfälle beweisen, schwer; ganze Lebensgebiete in Gedanken zusammenhängend aufbauen, daß unsere Ideen und die Wirklichkeit sich decken, am schwersten. Der wirklich große Mensch ist nur da, wo der geistreiche Einfall von der geduldigen Arbeit des Prüfens und Beweisens getragen wird. Auf allen anderen Wissenschaftsgebieten ist das Gemeingut der Wertschätzung geworden. Wenn es auf ethischem und sozialem Gebiete anders ist, wenn da immer wieder der Sophist an Stelle des Forschers das Ohr der Vielen gewinnt, so kann dies nur darin seinen Grund haben, daß hier Willenskräfte, daß hier Haß und Liebe, Neigungen und Wünsche aller Art, ein entscheidendes Wort mitreden. Es ist insbesondere ein schönes Vorrecht der Jugend, kritiklos Idealen nachzujagen. Aber ich gestehe: eine Jugend, welche das Schillersche Ideal einer durch Bildung und Freiheit geläuterten Menschheit oder den Gedanken einer durchgreifenden Organisation der sozialen Arbeit und des Gütertausches auf ihre Fahne geschrieben hat, will mir hoffnungsvoller für die Zukunft unserer Kultur erscheinen als eine solche, welche sich für die prachtvolle Bestie des Übermenschen, für die Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit, für die Pflege der gewalttätigen Naturinstinkte begeistert.

In einer Zeit extremer Gleichmacherei, unter dem Drucke eines geistigen Kasernenstiles würde man die Begeisterung für Nietzsches Herrenmoral, für sein Pathos der Distanz, für seinen Übermenschen, vielleicht verstehen können. In unserer Zeit, mit ihrem fast schrankenlosen Individualismus, mit ihren weiten Klassenabständen, mit ihrem noch so gewaltigen Herrenrecht des Besitzes, ihren erst schüchternen Anfängen zu einer intensiveren Wohlfahrts- und Bildungspflege weiterer Volkskreise, ihrer beständigen, unerbittlichen Aufopferung der Kulturpolitik zugunsten der Kriegspolitik — in solcher Zeit erscheint diese Nietzschebegeisterung fast unbegreiflich, ja beinahe beängstigend: ein Verfallsymptom. Wenn diese Lehre Boden gewänne, wenn die führenden Klassen immer noch sich und *ihre* Macht und *ihr* Behagen als den Sinn der Geschichte ansehen würden,

dann wäre nicht, wie Nietzsche meint, der Anfang zu einer höheren Kultur gemacht, sondern der Schritt zu den schlimmsten Verirrungen der alten Menschheit zurück getan.

Der wahre Übermensch ist nicht der Einzelne, Sonnensüchtige, über Leichen und Tränen Emporgestiegene und im sanften Winde seines Glückes sich Wiegende — am allerwenigsten jenes Dekadenten- und Ästhetentum, das müden Schrittes durch die Straßen unserer Großstädte schleicht, aus ererbtem Besitz ein nutzloses Dasein führend und sich geberdend, als seien alle Schönheiten und alle Leiden der Welt nur dazu da, um den verbrauchten und überfeinerten Nerven eine neue Schwingung, den überreizten Sinnen eine neue Nuance abzugewinnen. Den wahren Übermenschen können wir heute nur kollektiv denken, als ein gesundes und kräftiges Volkstum, das in den breitesten Schichten Wohlstand und Bildung, Verständnis sozialer Aufgaben und Hingebung an die Gemeinschaft zu erzeugen weiß. Das schafft sich nicht in einer kurzen Spanne Zeit und nicht durch einen einzigen, noch so überragenden Verstand und Willen: es ist das Werk der stillen, unablässigen Arbeit vieler, die erkannt haben, daß hier das Geheimnis der Zukunft liegt.

Jeder Mensch als Einzelner und jede Gesellschaft, jede Nation, bedarf eines „Über“, um daran emporzublicken; eines Ideals, das Richtung gibt auf dem Weg in die Zukunft; eines „Kinderlandes“, in welchem der kommenden Generation ein neuer Frühling blühen soll. Aber wir dürfen dies Land der Zukunft nicht suchen auf den dunkeln und gewalttätigen Wegen Nietzsches, sondern dort, wo es uns der Dichter und Denker gewiesen, dessen Gedächtnis das ganze deutsche Volk eben erneuerte, eine Erinnerungsfeier, die nur Sinn und Wert hat, wenn sich mit ihr das Gelöbnis verknüpft, seinem Hochsinn und seinen Idealen treu zu bleiben. Schiller hat das Nietzscheproblem vorschauend gelöst, als er sagte: Nur zwei Tugenden gibt's. O wären sie immer vereinigt! Immer die G ü t e auch groß, immer die G r ö ß e auch gut.

Und ich setze hinzu: Unser Übermensch sei der echte Edelmensch!

34

Leo Tolstoi

(1900)

Wie im 18. Jahrhundert Rousseaus eigenartige Gestalt sich scharf von den übrigen Aufklärern abhebt, so bildet im 19. Jahrhundert Leo Tolstoi eine Erscheinung für sich, in grellem Kontraste zu vielem, was das Jahrhundert als seine Größe und sein Verdienst zu rühmen pflegte. Hier wie dort die Erscheinung, daß Lehren, welche den herrschenden Ideen durchaus zuwiderzulaufen scheinen, dennoch im Herzen der Zeitgenossen einen tiefen und starken Widerhall finden, ethische Kräfte aus dem Schlummer wecken, Kritik und Nachdenken wachrufen. Und hier wie dort gelingen der Zauberkraft des Schriftstellers Wunderwirkungen, welche dem Prediger und Philosophen für immer hätten versagt bleiben müssen. Aber mit dieser Parallele ist Tolstois Bedeutung nicht erschöpft. Mit ihm erobert Rußland seine Stelle unter den Geistesmächten der Zeit, während es zugleich in sich eine gewaltige reformatorische Kraft erstehen sieht. Das neue Naturevangelium, welches im 18. Jahrhundert aus Frankreich erklungen war, schallt nun tief aus dem Innern Rußlands. Um so erstaunlicher ist seine Wirkung. Denn die Sprache Rousseaus war die Sprache aller höheren Bildung geworden und der ganze Kontinent gewöhnt, von Frankreich aus die wichtigsten geistigen Impulse zu empfangen. Tolstois Schaffen konnte auf das Abendland nur durch Übersetzungen wirken, und niemand hatte auf geistigem Gebiete vor ihm Rußland anders denn als Empfangenden betrachtet. Hätten nicht Puschkin, Lermontoff und vor allen Turgeniew bereits die Aufmerksamkeit des Westens erregt gehabt, sein Weg wäre fast pfadlos gewesen.

Das Leben Tolstois ist ungewöhnlich interessant, weil die einzelnen äußeren Stationen desselben zugleich Abschnitte seiner ethischen und geistigen Entwicklung sind und weil Tolstois Entwicklung in lebendigem Flusse geblieben ist, bis in eine Lebensperiode, welche bei den meisten Menschen schon durch das völlige Aufhören der Wandlungsfähigkeit gekennzeichnet ist. Trotz der äußeren Unruhe seines Lebens, trotz häufigen Abbrechens und Wiederbeginnens, ist in diesem Verlauf eine innere Einheit

unverkennbar. Aus dem scheinbar ungünstigen, in Wahrheit aber die Kräfte reizenden und weckenden Milieu wächst die angeborene Individualität zu immer herberer Größe empor. Früh zeigt sich die wunderbare Schärfe seiner Beobachtung für äußere und innere Dinge, und so ist auch die Unerbittlichkeit des späteren Kulturkritikers und Reformators in Stimmungen und Eindrücken des jugendlichen Lebemannes schon vorgebildet.

Leo Tolstoi ist der Abkömmling einer alten, ursprünglich vielleicht aus Deutschland stammenden Bojarenfamilie, die im Jahre 1724 in den Grafenstand erhoben worden war. Er wurde am 28. August (9. September) 1828 als der vierte Sohn des Grafen Nikolai und seiner Gattin, einer Fürstin Wolkonskij, auf dem väterlichen Gute Jasnaja Poljana, nahe bei Tula, geboren. Seine Mutter kannte er nicht. Sie starb, als Leo anderthalb Jahre alt war. Der Vater lebte nur dem Vergnügen, die Kinder waren Hauslehrern und unwissenden Verwandten überlassen, der Universitätsbesuch zu Kasan war nur ein Mittel, um in das flotte Treiben der Jeunesse dorée eingeführt zu werden. Und doch schon hier die unverkennbaren Spuren, daß ein ernsterer Geist in dem jungen Adeligen lebt als in den meisten seiner Genossen — ein grüblerischer Zug, zwischen Gelagen, Weibern und Kartenspiel immer wieder durchbrechend, an tiefere Lebensfragen rührend, gegen den traditionellen Memorierstoff, der auf russischen Universitäten als Wissenschaft gelehrt wurde, sich auflehnend. Nach dem Tode des Vaters, da ihm Jasnaja Poljana als Erbteil zugefallen war, unternimmt der Neunzehnjährige das merkwürdige Experiment, sein Gut selbst zu bewirtschaften und die Menschen, die mit diesem sein Eigentum geworden waren, zu beglücken. Den Versuch und die Gründe seines Mißlingens hat Tolstoi wenige Jahre später (1852) in einer der ersten seiner Erzählungen „Der Morgen eines Gutsbesitzers“ geschildert. Die erste Enttäuschung seiner Arbeit führt ihn zum Leben des Genießens zurück. Spielschulden treiben ihn nach dem Kaukasus, wo seit Jahrzehnten der Kleinkrieg der Russen gegen die Bergvölker währt. Er tritt in die Armee. Er lebt in den Kosakendörfern unter Baschkiren und Kirgisen. Auf zahlreichen Streifzügen erfährt er alle Zauber unberührter Natur an Welt und Menschen. Und inmitten dieser ganz neuen Eindrücke entfaltet der Genius des

Schriftstellers zuerst seine Schwingen. Was der Dreiundzwanzigjährige bisher erlebt, gestaltet sich zu Bildern, in welchen sich Wahrheit und Dichtung zu überraschender Anschaulichkeit verbinden. Noch im Kaukasus entstehen die Anfänge seiner „Geschichte der vier Lebensstufen", ein freilich nie vollendetes Seitenstück zu Rousseaus „Confessions", der „Morgen des Gutsherrn" und Szenen aus dem Kriegs- und Soldatenleben des Grenzlandes. Als der Krimkrieg ausbrach, ließ sich Tolstoi zur Donauarmee versetzen. Er macht den Feldzug am Pruth, die Verteidigung Sebastopols mit; er steht auf gefährdetstem Posten; er sieht all die furchtbaren Szenen dieses Krieges als Mithandelnder aus nächster Nähe.

Nach dem Friedensschlusse verläßt er den Dienst und erscheint zu Petersburg im literarischen Kreise des jungen Rußland, der Mitarbeiter des Journals „Sowremnik" (Zeitgenosse), in dessen Mittelpunkt Turgeniew und Gontscharow standen. Die Schaffenslust dieser Umgebung bringt die überreichen Eindrücke und Erlebnisse der letzten Jahre bei Tolstoi in Fluß, und zugleich strömen aus dem bewegten und widerspruchsvollen Leben der russischen Hauptstadt neue und ganz anders geartete Stoffe herzu. In der kurzen Zeit zwischen dem Ende des Krimkrieges und dem Beginn des Jahres 1857, in welchem Tolstoi seine erste Reise ins Ausland antritt, entsteht eine Fülle von Erzählungen, welche die Eigenart des Schriftstellers ebenso enthüllen wie die des Menschen. Er vollendet die Kriegsbilder aus Sebastopol, welche schon während des Belagerungskrieges begonnen worden waren und das ganze lesende Rußland, den Zaren mit einbegriffen, für den jungen Schriftsteller begeistert hatten; er verarbeitet seine Skizzen aus dem Kaukasus zu der allerdings erst 1861 abgeschlossenen Erzählung „Die Kosaken"; er fügt seinen biographischen Roman „Die Jünglingsjahre" hinzu und verkörpert Petersburger Eindrücke in den Erzählungen „Aufzeichnungen eines Markörs", „Die beiden Husaren" und anderem. Alle diese Arbeiten stellen Erlebtes, nicht Erfundenes dar, mit scharfer Beobachtung der Wirklichkeit, gänzlichem Abstreifen jeder Romantik, jedes verklärenden Schimmers, der die gemeine Deutlichkeit der Dinge weniger sichtbar machen könnte. Sie verhalten sich zu älteren Werken der erzählenden Kunst wie die Photographie zur

Radierung. Sie haben keine bestimmte Kunstabsicht; Wesentliches und Unwesentliches liegt ungesondert nebeneinander. Aber dieser Realismus ist nur die Hälfte von Tolstois geistigem Wesen. Was um jene Zeit der Schriftsteller noch nicht deutlich auszusprechen vermag, verrät uns der Mensch. Das Evangelium seines literarischen Kreises, die Kunst um der Kunst willen, stößt ihn ab. Er sucht nach einer höheren Mission der Kunst. Sie solle die Geheimnisse des Lebens offenbaren, die Rätsel des Daseins lösen. Aber das vermag nur, wer nicht bloß schildert, sondern eine Erkenntnis besitzt, die er zu lehren vermag. Solche Erkenntnis fand er bei niemand; sie mangelte seinem ganzen Kreise ebenso wie ihm selber. Da zieht er nach dem Westen, sie zu suchen. Er durchstreift auf wiederholten Reisen Deutschland, die Schweiz, Frankreich, besucht Paris und London, eilt durch die Herrlichkeiten Italiens. Was ihn am meisten fesselt, sind die deutschen Schuleinrichtungen, denen er ernste Aufmerksamkeit gewidmet hat, während alle Schöpfungen der Kunst spurlos an ihm vorübergingen. In diese Zeit fallen seine persönlichen Beziehungen zu Berthold Auerbach, zu Julius Fröbel, sein Studium Schopenhauers und Wilhelm Riehls. Als Tolstoi nach seiner zweiten großen Reise heimkehrte, hatte er zwar draußen nicht gefunden, was er suchte, aber in Rußland war inzwischen eine große Veränderung eingetreten: die Aufhebung der Leibeigenschaft im Jahre 1861. Dies tief einschneidende Ereignis ruft ihn vom Grübeln zum Handeln und führt ihn als gereifteren Mann zu den Plänen seiner Jugend zurück. Er wirkt tätig mit bei dem so unendlich schwierigen Werke der Ablösung und der neuen Gemeindeorganisation. Er beginnt auf seinem Gute Schulen zu errichten, deren Organisation und Unterrichtsplan er selber feststellt und in denen er zugleich selbst als erster Lehrer tätig ist. Aus dieser Tätigkeit erwächst die Herausgabe einer pädagogischen Zeitschrift, welche die von Tolstoi geübte Praxis theoretisch entwickeln und vertreten sollte, sowie die Begründung einer in seinem Geiste geschriebenen Volks- und Jugendliteratur. Zwei Gedanken, die für den späteren Tolstoi charakteristisch sind, treten schon in den Erzeugnissen dieser Zeit deutlich hervor: eine grenzenlose Bewunderung der kulturfremden Menschheit, des Volkes, in dessen mystischer Tiefe ihm ungeahnte Schätze

zu schlummern scheinen; und ein unüberwindlicher Abscheu gegen allen Zwang, gegen alle pädagogische Schablone. Schon hier vertritt er einen strengen Individualismus, den er später auch gegen Recht und Staat geltend gemacht hat. Dabei arbeitet die große Rätselfrage nach Sinn und Zweck des Daseins unausgesetzt in ihm weiter und ringt in den Dichtungen jener Zeit nach Ausdruck. Schon beginnt er an die großen Probleme der Menschheit selbst zu rühren: an den Tod, das Eigentum, die Ehe, den Gegensatz zwischen Natur- und Kulturleben. Die Erzählungen „Drei Tode", „Eheglück", „Polikuschka", „Leinwandmesser", sind damals entstanden, „Die Kosaken" abgeschlossen worden. Aber er ist noch immer ein Suchender; noch hat er keine Lösung gefunden, die ihn befriedigte. Mit bitteren Worten spricht er später selbst von seiner damaligen Tätigkeit, die immer in einem und demselben bestanden habe: „Alle zu belehren und vor allen zu verdecken, daß ich nicht wußte, worüber ich zu lehren hatte."

Noch einmal verzögert sich die große innere Umwälzung, welche ihm bevorstand und für die er schon damals reif war. Die Liebe griff in sein Leben ein. Er heiratete im Alter von vierunddreißig Jahren Sophie Behrs, die Tochter eines baltischen Arztes, mit deren Familie er von jeher in vertrauter Freundschaft gelebt hatte; ein noch sehr junges, aber frühgereiftes, schönes und hochgebildetes Mädchen. Das reiche Glück, welches dieser Ehe entsproß, schien endlich auch sein inneres Leben in ruhige Bahn zu leiten. Er ist unermüdlich tätig als Hausvater und Gutsherr; er erreicht zugleich den Höhepunkt seines künstlerischen Schaffens mit den beiden großen Romanen „Krieg und Frieden" und „Anna Karenina", deren gewaltige Dimensionen sowohl die Kraft seiner Begabung, als die Grenzen seines Könnens noch mehr hervortreten lassen als die früheren kleinen Arbeiten. Aber während Glück und Behagen um ihn zu wachsen scheinen, ringen sich die alten Bedenken und Zweifel, nachdem sie lange Jahre verstummt waren, zuletzt wieder empor, um sich diesmal durch nichts beschwichtigen zu lassen. Nach fünfzehnjähriger glücklicher Ehe, reich, geachtet, berühmt, ist er so weit, daß er dem Selbstmord nur durch unausgesetzte Wachsamkeit zu entgehen vermag, weil das Leben ihm schlechterdings keinen Sinn und Zweck mehr hat. In dieser furchtbaren Lage kommt ihm Rettung und Klarheit

von da, wo er sie instinktiv immer gesucht hatte — vom Volke. Wenn ihm, dem Glücklichen, das Leben nichts mehr gilt, wie ist es denn möglich, daß das Volk, die Masse der Elenden und Gedrückten, das Leben erträgt? Was hat es voraus vor ihm, dem Träger der höchsten Bildung, das ihm diese Kraft gibt? Nur eins, was er lange nicht mehr besitzt, wenn er es je besessen hat: den Glauben. Als dieser Gedankengang zur Reife gelangt war, wirft sich der Fünfzigjährige mit Feuereifer auf das Studium der Theologie. Er will ihn wieder erringen, diesen Glauben, er will in der Religiosität mit dem Volke wetteifern. Umsonst! Sehr bald entdeckt er, daß das, was die russische Kirche, was die dogmatische Theologie überhaupt, dem Volke bot, mehr Schale als Kern sei. Die Zweifel kehren in einer neuen und schrecklicheren Form wieder. Da entschließt er sich zum Bruche mit der Tradition. Er wendet sich an die Quellen des Christentums selbst, er beginnt eine neue Übersetzung der Evangelien und eine freie Darstellung ihrer ethischen Gedankenwelt, die in dem Buche „Meine Religion“ vom Jahre 1883 vor uns liegt. Und von dem neugewonnenen Standpunkte aus schreibt er jenen ergreifenden Rückblick auf sein früheres Leben und die Geschichte seiner inneren Wandlung, welchen er seine „Beichte“ betitelt hat.

Es gibt zu dieser Entwicklung, welche Tolstoi zu einem Anhänger der Ideen des Urchristentums und einem ethisch-religiösen Reformator gemacht hat, nur eine einzige Parallele — jene furchtbaren Seelenkämpfe, welche Luther in sich ausfocht, ehe er das Mönchskleid ablegte. Nur daß der Kontrast zwischen dem Früher und Später bei Tolstoi noch gewaltiger ist, und auch die Entschiedenheit, mit welcher der russische Graf von seinen neuen ethischen Überzeugungen aus nicht nur dem Dogma und der Praxis der Kirche, sondern den gesamten Lebensverhältnissen zu Leibe geht, noch größer ist als bei Luther. Die paulinische und augustinische Theologie, welche auf Luthers Gedankenwelt so großen Einfluß geübt hatte, wird von Tolstoi mit aller anderen Theologie beiseite geschoben, dagegen das sozialethische Ideal des alten Christentums mit aller Schärfe herausgearbeitet. In dieser Gedankenwelt findet Tolstoi den so lange gesuchten und so schmerzlich vermißten inneren Schwerpunkt. Lange hatten ihn Zweifel gequält an dem, was er überall bewundert und gepriesen

fand: an den Segnungen der Kultur, an der Richtigkeit ihrer Mittel, an der Wirklichkeit und Möglichkeit des Fortschritts. Was leistet unsere Kultur für die Masse des Volkes? Was vermögen Wissenschaft und Kunst, um die Menschen besser und glücklicher zu machen? Wozu jenes ganze komplizierte Zwangssystem, das wir Staat und Kirche nennen und das eine Quelle so vieler und großer Leiden ist? Wozu jenes noch kompliziertere und noch verderblichere Tauschsystem, das auf dem Gelde beruht? Wozu die Ehe, diese Legalisierung eines tierischen Triebes, dem der Mensch überhaupt entsagen müßte? In der Dunkelheit dieser Fragen scheint ihm nun das altchristliche Lebensideal eine Lösung, die nicht bloß verneint, sondern einen neuen höheren Inhalt bietet. Die Kulturmenschheit ist auf einem Irrwege und muß umkehren; ein neuer Geist muß sich in neuen Formen ausprägen und die alten, die drückende Fesseln geworden sind, zerbrechen.

Tolstois ganze spätere Schriftstellerei steht im Dienste dieses Gedankens. Unermüdlich wie immer, beginnt er, etwa vom Anfang der achtziger Jahre an, seine neue Anschauungsweise zu verbreiten. Zunächst überwiegen die Lehr- und Bekenntnisschriften. Aber bald greift Tolstoi zur künstlerischen Darstellung zurück. Verwerflich als eitles Spiel der Müßigen, ist die Kunst als Mittel der Belehrung doch nicht zu ersetzen. Als Tolstois religiöse Schriften von der geistlichen Zensur in Rußland verboten wurden und im Original nicht erscheinen durften, begann Tolstoi seine Anschauungen durch kleine Erzählungen fürs Volk zu verbreiten, welche zu billigsten Preisen kolportiert wurden. Unter ihnen befinden sich Perlen der Weltliteratur, welche alles, was Tolstoi sonst geschaffen, an Einfachheit des Ausdrucks und Gefühlstiefe übertreffen. Die große Welt ist auf die Wendung, welche sich in Tolstoi vollzogen hatte, wohl zuerst im Jahre 1888 durch die Novelle „Die Kreutzersonate“ aufmerksam geworden. Das Problem der Liebe und Ehe, welches schon in „Anna Karenina“ den Mittelpunkt gebildet hatte, wird hier an den Schicksalen eines einzelnen Paares mit ätzender Schärfe und unverhüllt asketischer Tendenz erörtert. Seine neue Auffassung des Lebens gewinnt in der Erzählung „Der Tod des Iwan Jilitsch“ ergreifenden Ausdruck; seine Kulturkritik wächst in den beiden Dramen „Die Früchte der Bildung“ und „Die Macht der Finsternis“ zu

Bildern voll der herbsten, schneidendsten Satire aus: hier das gemeine Volk, dort die oberen Klassen — seht, was der sogenannte Glaube, seht, was die sogenannte Bildung aus beiden gemacht haben! Den scharfen, unerbittlichen Blick für das Wirkliche, den düsteren Pessimismus, den dieses Wirkliche ausströmt, die ans Brutale streifende Aufrichtigkeit der Darstellung, haben alle diese späteren Dichtungen aus den achtziger Jahren mit den früheren Schöpfungen Tolstois gemein. Daß der Dichter hier nicht bloß Erlebtes in künstlerische Bilder umsetzt, sondern im Dienste einer Idee gestaltet und alles Leben in der Beleuchtung eines philosophischen Gedankens zeigt, sichert ihnen eine erhöhte, oft erschütternde Wirkung. Und noch einmal soll das letzte Werk, „Auferstehung", in der Form einer großen Epopöe wie „Krieg und Frieden", Tolstois kritische Gedanken über die oberen Zehntausend und ihr Verhältnis zum Volke, über Militarismus und Rechtspflege, über alle durch Macht und Zwang geschützten Einrichtungen der Gesellschaft, zum Ausdruck bringen.

Die Wirkungen eines solchen Geistes konnte keine Zensur und kein Druckverbot aufhalten. Die Druckbogen der Schriften, die in Rußland nicht ausgegeben werden durften, wanderten noch feucht von der Presse ins Ausland in die Hände der Übersetzer. Auf dem Umwege über die französische, die deutsche Literatur, haben sie auch Rußland erobert. Vor der Größe dieser Gestalt, welche unter die literarischen Weltmächte gehört, beugte sich zuletzt selbst die russische Polizei. Im eigenen Volke wird Tolstoi wie ein Prophet und Heiliger verehrt. Mit der Unerschrockenheit eines Bekenners hat er die von ihm gewonnene Erkenntnis, wie paradox sie immer klingen mochte, der Welt ins Gesicht geschrien. Gleich den Philosophen des griechischen Altertums, gleich den indischen Bhikschus, hat er seine Lehre nicht nur gepredigt, sondern gelebt. Soweit sein Einfluß reichte, hat er sein Kulturideal zu verwirklichen gesucht: Rückkehr zu einfacheren Verhältnissen, Begründung jeder ökonomischen Existenz auf den eigenen Besitz und die eigene Arbeit, Aufhebung des Gegensatzes zwischen Kopfarbeit und Handarbeit, Verdrängung der Geldwirtschaft durch Naturalwirtschaft, Beseitigung des Staates und seiner Zwangsformen durch freiere Organisationen. Seine hingebende, aufopfernde Tätigkeit bei der großen russischen

Hungersnot des Jahres 1891 ist so unvergessen, wie die Antwort, welche er Kaiser Nikolaus II. gegeben hat, als dieser sich bei dem Apostel der Nation das Lob für seine Friedensbotschaft holen wollte. Dies Lob blieb aus, und als der Fürst betroffen fragte, was er hätte tun sollen, kam der unzweideutige Bescheid: „Den Anfang machen, Herr.“

Der russische Nihilismus hat sich in Tolstoi mit ethischem Ernst und sozialem Gehalt erfüllt. Nur aus der Geschichte Rußlands kann man verstehen, wie dasselbe Jahrhundert, welches im Westen Sozialismus und Nationalismus zu solcher geistigen Macht gelangen ließ, in Rußland diesen extremen christlich-agrarischen Individualismus ins Leben rufen konnte. Das Problem der Kultur vermag er freilich nicht zu lösen, weil an seinem Rezept die Kultur selbst zugrunde gehen würde; aber die ethische Wärme und das tiefe Gefühl fürs Volk, die von dem schonungslosen Kritiker der Glückswerte unserer Kultur ausstrahlen, werden für Jahrhunderte unverloren bleiben.

35
Georg von Gižycki
(1895)

Man kann oft sagen hören: „Es gibt keine Philosophen mehr in unserer Zeit. Die Philosophie ist ein gelehrtes Handwerk geworden, wie andere Zweige der Forschung; mit dem Innerlichsten im Menschen, mit seinem Charakter, seiner Persönlichkeit hat sie nichts zu tun. Darum auch ihr geringer Einfluß. Leben, in *einem* Geiste gelebt, aus *einem* Gusse geformt, ist beredter und überzeugender als alle Lehre.“ Wer wollte leugnen, daß es unter denen, welche in unserem Jahrhundert den ehrwürdigen Namen des „Philosophen“ beanspruchen, viele gibt, welche sich ebenso gut mit Käfersammeln und Urkundenregistern befassen könnten? Aber neben ihnen fehlt es doch keineswegs an solchen, denen die Philosophie nicht in erster Linie als eine Form der Gelehrsamkeit, sondern als die Verkündigung des inneren Menschen, als eine Botschaft höherer, edlerer Lebensgestaltung gilt. Zu ihnen gehörte ohne Zweifel der am 3. März 1895 im 44. Jahre verstorbene außerordentliche Professor der Berliner Universität, Dr. Georg

von Gižycki — unter der jüngeren, eben zu geistiger Macht und Führung aufstrebenden Generation der deutschen Philosophen einer der merkwürdigsten Charakterköpfe. Seine Stellung in der wissenschaftlichen Entwicklung der Disziplin läßt sich vielleicht am treffendsten bezeichnen, wenn man darauf hinweist, daß er einer der rührigsten Vermittler zwischen der deutschen Philosophie der Gegenwart und den empiristischen Richtungen des angloamerikanischen Denkens gewesen ist und daß diese Tätigkeit vorwiegend der Ethik zugute kam. Freilich hatte sich der englische Gedanke, durch die Nachwirkung spekulativer Tendenzen in Deutschland lange zurückgedrängt, schon früher von einer anderen Seite her mit elementarer Gewalt Bahn gebrochen, vermöge der Begeisterung, mit welcher wenigstens von einem Teile der Naturforscher Darwins umwälzende Theorien aufgenommen wurden. Aber die Philosophie verhielt sich spröde; „Widerlegungen" des Darwinismus waren an der Tagesordnung, und eben darum ist es bezeichnend für Gižycki, daß seine erste Veröffentlichung, „Die philosophischen Konsequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwicklungslehre" aus dem Jahre 1876, mitten in den Streit eingreifend, jene Lehre nicht wie so viele andere Schriften wegen ihrer „zerstörerischen" Konsequenzen bekämpft, sondern ihre Bedeutung für den Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung und für das Verständnis auch des menschlich-geistigen Werdens hervorhob. Zugleich aber scheint Gižycki frühzeitig mit Klarheit den Gedanken erfaßt zu haben, daß die evolutionistische Philosophie, indem sie manche der alten „Stützen" der Menschheit beseitigte, um so dringender eine Neubegründung der Ethik und des praktischen Idealismus fordere und daß diese Neubegründung der Ethik sich im Anschlusse an eine umfassende Revision des Besitzstandes der Disziplin, und zwar ihrer empiristischen Richtungen anzubahnen habe. Es war natürlich, daß er sich auch damit wieder nach England gewiesen sah, und so entstanden die beiden Monographien: „Die Philosophie Shaftesburys" (1876) und „Die Ethik David Humes in ihrer geschichtlichen Stellung nebst einem Anhang: Die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip" (1879). Sie bezeichnen den Beginn der nachher in großem Umfange aufgenommenen Studien zur Geschichte der Ethik, welche für die moderne Rekonstruktion dieser Wissen-

schaft so wichtig geworden sind. Der Gegensatz dieser beiden englischen Denker und ihrer Richtungen, von Gižycki mit tiefem Verständnis erfaßt, bot ihm die Grundzüge seiner eigenen ethischen Prinzipienlehre. Diese ruht auf der ganz bestimmten Unterscheidung und innigen Wechselwirkung zweier Prinzipien, welche aller sittlichen Beurteilung zugrunde liegen: der Rücksicht auf den Sozialwert von Handlungen und Eigenschaften und der Rücksicht auf die Motive des Handelnden oder auf seinen Charakter. Die Beziehung des sittlichen Urteils auf den Sozialwert oder auf das Wohl einer menschlichen Gemeinschaft war die unverlierbare Ausbeute, welche Gižycki aus seinem Studium Humes, Benthams, Mills, Bains gewonnen hatte. Schon das Buch über Humes Ethik enthält eine warme und lichtvolle Darstellung des Utilitarismus, und seine spätere systematische Behandlung der Ethik ist in der eindringlichsten Weise bemüht zu zeigen, daß in dem Wohlfahrtsprinzip die Grundlage für das genetische Verständnis der sittlichen Regeln und der Maßstab für den Wert alles praktischen Verhaltens gewonnen sei. Das zweite Prinzip, welches man auch das Gewissensprinzip nennen kann, vertieft die Würdigung der sozialen Folgen. Es ergänzt das, was der Mensch t u t, durch den Blick auf das, was er innerlich i s t; es lehrt die Reinheit seiner Gesinnung schätzen, die Weite und Selbstlosigkeit seiner Motive.

So selbstverständlich diese Dinge scheinen mögen — es hat viel Mühe gekostet, sie aus dem Tatsachenkomplex der landläufigen ethischen Beurteilung und aus einem Gewirre von Schulmeinungen herauszuanalysieren. Und es muß hier wenigstens daran erinnert werden, um Gižyckis Stellung in der neueren wissenschaftlichen Ethik zu bezeichnen. Seine Ansichten waren im Jahre 1883 soweit gereift, daß er sich an der von dem Berliner Freidenkerverein „Lessing“ ausgeschriebenen Preisbewerbung für eine volkstümliche Darstellung der Ethik beteiligen konnte. Seine „Grundzüge der Moralphilosophie“ erhielten den Preis. Aber sehr bald genügte ihm diese bei beschränkter Zeit etwas tumultuarisch erfolgte Niederschrift seiner Gedanken nicht mehr. Der günstige Absatz der Preisschrift förderte den Plan einer gründlichen Umgestaltung, welche er selbst einmal als das eigentliche Werk seines Lebens bezeichnet hat. Die im Jahre 1889 veröffentlichte „Moralphilosophie“ enthält die definitive Fassung der Ethik

Gižyckis; aber weit mehr als dies: seine Weltanschauung. Die Schrift ist ein Glaubensbekenntnis. Mit unerschrockenem Wahrheitsmute unternimmt sie, den Bau der humanen Ethik, welchen ihre grundlegenden Kapitel aufgeführt haben, völlig freizulegen, indem sie die theologischen Zutaten der landläufigen Ethik als überflüssig gewordene Gerüste abträgt. An Stelle des anthropologischen Gottesbegriffes und seiner Hilfsvorstellungen, der persönlichen Unsterblichkeit, der indeterministischen Willensfreiheit, tritt der Begriff der Natur, angeschaut im Lichte des Entwicklungsgedankens, welcher uns die sittlichen Ideen der Menschheit selbst nur als die höchste Potenzierung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit und den Zusammenhang aller Generationen untereinander als das wahre Leben des Geistes verstehen lehrt. Man kann in Beziehung auf manche Möglichkeiten, welche von Gižycki ausgeschlossen worden sind, anders denken als er und wird doch die Wärme, das zarte Gefühl und die volkstümliche Schlichtheit anerkennen müssen, mit welcher hier der Monismus moderner Evolutionsphilosophie auch dem Ungelehrten vorgetragen, in seiner einfachen Größe und Konsequenz entwickelt und die Ethik der Humanität, indem sie zu den Grundgedanken der heutigen Wissenschaft in Beziehung tritt, zu einer Weltanschauung, zu einer „Religion", wenn man diesen metaphorischen Gebrauch des Ausdrucks gestatten will, erweitert wird. Darin lag auch das Neue für Deutschland, wo die Kritik der Theologie sowie die Anbahnung positivistischer Denkweise seit Strauß und Feuerbach und durch Eugen Dühring und Albert Dulk, wohl fertige Tatsache war, aber die Konsequenzen für das praktische Leben nur unzureichend gezogen wurden. Wäre die Erkenntnis, daß jedem Schritt der Emanzipation von der theologischen Weltansicht ein Aufbau ethischer Überzeugungen im Volke entsprechen müsse, vor dreißig Jahren Gemeingut der Gebildeten gewesen, das geistige Leben Deutschlands hätte vielleicht eine andere Richtung genommen. Damals — vor der Proklamierung der Infallibilität und des Kulturkampfes — hat die deutsche Philosophie die „goldene Stunde" verpaßt; heute soll in schwerem und bis jetzt kaum aussichtsvollem Kampfe zurückerobert werden, was damals die fast mühelose Frucht gereifter Entwicklung hätte sein können.

Was die Klärung von Gižyckis Überzeugungen und insbesondere die Form ihrer Aussprache mächtig förderte, war die Bekanntschaft mit jener Gruppe von amerikanischen und englischen Denkern, welche es unternahmen, die Begriffe der humanen Ethik in selbständigen Gemeinden zum Gegenstande volkstümlicher Unterweisung und rednerischer Darlegung zu machen: Felix Adler, William Salter, Stanton Coit. Schon im Jahre 1885 erschien unter Leitung Gižyckis eine deutsche Bearbeitung von Salters „Religion der Moral", welcher später die Übersetzungen von Salters „Moralischen Reden", von Coits „Die ethische Bewegung in der Religion" und von Adlers „Moralunterricht der Kinder" folgten. Das enge geistige Band zwischen diesen Schriften und Gižyckis Ideen ist unverkennbar. Wenn jene, gemäß ihres intimen Verkehrs mit einer Gemeinde, den größeren Schwung der Beredsamkeit voraus haben, so ist anderseits die philosophische Technik des deutschen Professors ein nicht zu verachtendes Rüstzeug. Nirgends hat Gižycki seinen Mittlerberuf zwischen deutschem und englischem Denken verdienstvoller geübt, als indem er dem deutschen Publikum diese Schriften zugänglich machte. In dieser Überzeugung hatte ich der „Religion der Moral" die wärmste Begrüßung in deutschen Zeitschriften zuteil werden lassen*); von diesem Zeitpunkte datieren auch unsere persönlichen Beziehungen und ein Briefwechsel, welcher bis zum Tode Gižyckis fortgedauert hat. Die zunächst in einem engen Kreise gewonnene Einigkeit über theoretische und praktische Aufgaben der Ethik sollte in einer internationalen Zeitschrift ihren Ausdruck finden, welche auch im Herbste 1890 ins Leben trat, freilich nach einem engeren Plane, als ursprünglich beabsichtigt war. Das gleichzeitige Erscheinen einer englischen und einer deutschen Ausgabe des „International Journal of Ethics" erwies sich als undurchführbar, die Wirkung des englischen Journals auf Deutschland als gering; die Mitarbeit deutscher Gelehrter blieb spärlich und vereinzelt. Die Kosten des Journals (in jedem Sinne) werden von Amerika und von England bestritten, welches seinen alten Ruhm auf dem Gebiete der Moralphilosophie alljährlich durch treffliche Arbeiten mehrt und festigt.

*) Deutsche Literatur-Zeitung, 1885, Nr. 45 und Zeitschrift für Philosophie, 1887, Bd. 89. (A. d. H.)

Das Interesse und die rege Arbeitskraft, welche Gižycki diesem Plan zugewandt hatte und wobei auch der ungewöhnliche Reichtum seiner literarischen Beziehungen zutage trat, wurden bald nach einer anderen Seite hin in Anspruch genommen, welche mehr greifbare Ergebnisse zu versprechen schien. Die tiefgehende Erregung, welche der preußische Schulgesetzentwurf vom Jahre 1892 hervorgerufen hatte, die energische Absage an die Möglichkeit einer konfessionslosen Ethik, welche vom Regierungstische aus erfolgt war, reiften den Entschluß, für die Überzeugungen, auf denen die ganze wissenschaftliche Ethik ruht, ein größeres Forum zu suchen und die so vielfach irregeleitete öffentliche Meinung für sie zu gewinnen. So erfolgte im Oktober 1892 die Gründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur", welcher fortan Gižycki seine ganze Liebe und alle Zeit, welche der akademische Beruf übrig ließ, hingab. Sicherlich ist er ihr intellektueller Urheber, wenn auch zur Ausführung des Gedankens noch andere Kräfte gehörten, welche die seinige ergänzten. In der äußeren Vertretung der Gesellschaft trat er bescheiden in den Hintergrund; seine körperliche Gebrechlichkeit verwehrte ihm die beständige Berührung mit dem öffentlichen Leben, den Besuch und die Leitung von großen Versammlungen. Aber um so eifriger gedachte er literarisch die Zwecke der Bewegung zu fördern — unter voller Wahrung seiner Selbständigkeit, aber in ihrem Geiste tätig. Diesem Gedanken entsprang das Unternehmen der Wochenschrift „Ethische Kultur". Sie sollte werden, was das „International Journal" seiner Natur nach nicht sein konnte: ein Hilfsmittel volkstümlicher Belehrung und freier Diskussion auf ethischem Gebiete. Mit großer Energie und unermüdlicher Arbeitslust hat Gižycki auch diese Aufgabe angefaßt. Aber die Schwierigkeiten waren groß. Viele von denen, deren Mitarbeit das Blatt nicht entbehren konnte, wenn es eine führende Stellung gewinnen sollte, hielten sich zurück. Die Begeisterung für eine große Sache hatte bei der Gründung das Wort geführt, und ihren kräftigen Nachklang wird man in dem Inhalt der beiden vorliegenden Jahrgänge nicht vermissen. Aber es finden sich auch fremde Gäste, die kein hochzeitlich Kleid anhaben, Kinder der Not und des Augenblicks, und jene Begeisterung selbst erscheint bisweilen so gelenkt, daß viele von denen nicht zu folgen ver-

mochten, welche den ethischen Grundgedanken freudig zu dem ihrigen gemacht hatten. Immer entschiedener war im Laufe der Jahre der Einfluß geworden, welchen auf Gižyckis Überzeugungen der Sozialismus ausübte. In seinen Briefen läßt sich das Eindringen dieses Elementes Schritt um Schritt verfolgen. Eine kenntliche Linie führt von der begeisterten Anerkennung dessen, was er der Lektüre der Arbeiterzeitungen für seine ethische Entwicklung verdanke, zu dem Versuch einer streng logischen Ableitung der sozialistischen Rechtsordnung aus dem Prinzip der größtmöglichen Wohlfahrt für die größte Zahl, worauf er die ethischen Normen gegründet hatte, bis zu liebevoller Übersetzung und Verteidigung von Bellamys Utopie „Looking backwards" und der prinzipiellen Anerkennung des Erfurter Programms, als alle wesentlichen Forderungen der Sozialethik enthaltend.

Nie gab es einen Sozialisten reineren Herzens. Das Bekenntnis dieses politischen Programms war für ihn der Ausfluß unbegrenzter Menschenfreundlichkeit. Die Härten des Daseinskampfes in der bestehenden Gesellschaftsordnung schnitten ihm in die Seele. Die allgemeine Gleichheit war das Ideal seiner Güte. Dem konsequenten Verzicht auf alle jenseitigen Hilfen, welchen er forderte, stellte er den Glauben an die Realisierbarkeit eines unbedingten sozialen Gleichgewichts und einer allgemeinen Wohlfahrt auf Erden gegenüber. Für ihn gab es keine inneren Unmöglichkeiten der sozialistischen Weltordnung, sondern nur Schwierigkeiten, welche sich ihrer Einführung und ihrem vorläufigen Bestande entgegenstellten: der mangelnde Gemeinsinn, die Beschränktheit der Klasseninteressen, die ungenügende altruistische Erziehung. Die Überwindung dieser Schwierigkeiten war ihm Sache der ethischen Kultur, sozusagen ihre innere Mission, neben den zum Sozialismus hindrängenden äußeren Faktoren politischer und ökonomischer Art. In einer absolut solidarischen Gesellschaft mit einem diesem Zustande vollkommen angepaßten Menschenmaterial sah er das letzte Ziel der sozialen Entwicklung, und dieses Ziel schien ihm nicht in unerreichbarer Ferne.

Auf das Schärfste sind damit die Punkte bezeichnet, welche Gižycki und seine Zeitschrift mit der ethischen Bewegung, wie diese sich allenthalben entwickelt hat, verbanden und zugleich von ihr trennten. Daß ethische Kultur der Individuen und Reform

der sozialen Zustände einander wechselseitig fordern und bedingen: dies ist die allgemeine Überzeugung, welche die „Ethischen Gesellschaften“ ins Leben gerufen hat und ihnen die Richtung ihrer Tätigkeit vorschreibt; daß der Begriff der ethischen Kultur eine sozialistische Rechtsordnung fordere und seine Verwirklichung nur auf deren Boden möglich sei: dies ist die individuelle Meinung einer Gruppe, welche niemand mit größerer Wärme vertrat als Giżycki, und diese Meinung hat der Wochenschrift ihr bestimmtes Gepräge gegeben, bei dem redlichsten Streben des Herausgebers, alle Richtungen in ihr zu Wort kommen zu lassen. Giżycki selbst war tolerant — aus Grundsatz, was ihn nicht hinderte, von Herzen einseitig zu sein. Es fehlte ihm die Fähigkeit der Synthese von Gegensätzen; der dialektische Geist, der über dem Widerspruch der Dinge die höhere Einheit ahnt. So stand er der Theologie gegenüber, so der spekulativen Philosophie, so dem großen Gegensatz des Individualismus und Kollektivismus. Er hörte dem Gegner ruhig seine Meinung ab; ja er suchte ihn, um ihn zu widerlegen; er selbst blieb, der er war. Hier wurzeln seine Vorzüge; hier liegen auch die Grenzen seiner Begabung. Er war auf deutschem Boden der reinste Vertreter eines Typus, den England schon fünfzig Jahre früher gesehen hat. „The old Benthamite“ nannte er sich selber gern in seinen Briefen. Man kann sich in vielem von seinen Meinungen entfernen; aber man kann nur wünschen, daß ein so hohes Maß von intellektueller Ehrlichkeit, selbstloser Hingabe an ideale Ziele und begeistertem Glauben an die Zukunft der Menschheit recht allgemein werden möge. Wenn ethische Kultur in dem Sinne, wie das stille und innerlich so reich bewegte Leben dieses Mannes sie verkündet, Gemeingut wird, dann dürfte es, auch ohne Sozialismus, um die Völker wohl bestellt sein.

36

A. Spirs ethische Weltanschauung

Zwei Buchbesprechungen

I

(1886)

A. Spirs Untersuchungen zeugen von einer Selbständigkeit, welche der Schule eher zu wenig als zu viel verdankt; seine Aus-

drucks- und Darstellungsweise ist überall einfach, klar und treffend. Von der Dienstbarkeit unter die landläufige Theologie hat er sich gänzlich frei gemacht; die Interessen der Religion in dem Sinne, wie er diesen Begriff faßt, vertritt er mit Wärme, ja Begeisterung. Ich halte die Durchführung dieses Begriffes und der auf ihm ruhenden metaphysischen Theorie für den eigentlichen Hauptpunkt der vorliegenden Leistung*), zugleich für den Schlüssel zum Verständnis der in diesen Abhandlungen niedergelegten Weltansicht und darf die kritische Erörterung um so mehr auf diesen Punkt beschränken, als meine Bedenken gegen Einzelausführungen des Verfassers meistens auf diese Grundanschauung zurückgehen. Von den drei Abhandlungen möchte ich der über die Religion entschieden den größten Wert zusprechen. Abgesehen von Humes noch immer klassischer Naturgeschichte der Religion wüßte ich ihr in der neueren Literatur nur J. St. Mills Abhandlungen über „Natur, Religion und Theismus“ an die Seite zu stellen, mit deren Geist sie enge verwandt ist, welche sie jedoch übertrifft an kongenialem Verständnis der besten und wertvollsten Seiten des religiösen Gefühlslebens. Auch geht sie in der ganzen Argumentation am tiefsten auf den Kern der Sache ein, während die Ausführungen der Anderen einen mehr skizzenhaften Charakter tragen. Namentlich ist die Abhandlung über die Moralität nicht von dem Vorwurfe freizusprechen, die Auseinandersetzung mit anderen Ansichten zu leicht zu nehmen. Wollte sich der Verfasser darauf überhaupt einlassen, so konnte das (übrigens interessante und tiefgreifende) Kapitel über Kant und die Kritik des Utilitarismus doch kaum genügen; mir wenigstens erscheint unbegreiflich, wie man bei einem solchen Unternehmen an Herbart und Beneke vorbeigehen und die reiche Förderung unserer Einsicht durch die Evolutionslehre ganz beiseite lassen kann. Kommen wir indessen zur Hauptsache. Mit Übergehung der anderwärts niedergelegten speziellen Erörterungen des Verfassers, welche er seine „kritische Philosophie“ nennt, dürfen wir als ein Ergebnis von bleibendem Werte die Einsicht bezeichnen, daß diese uns erfahrungsmäßig gegebene Welt theoretisch eine Welt des Widerspruches, praktisch eine Welt des Übels, alles zusammengenommen durchaus „ab-

*) A. Spir: Gesammelte Schriften, III. Band. Leipzig.

norm“ sei. So wenig es theoretisch möglich ist, die Data der Erfahrung in reine, widerspruchslose Begriffe zu fassen, so wenig ist es praktisch möglich, über Zustände hinauszukommen, welche in sich die Tendenz ihrer Selbstaufhebung tragen. Das fundamentale Gesetz unseres Denkens, das Gesetz der Identität, wird hier vollständig verletzt. Diese Tatsache wird heute wohl allgemein anerkannt, da sowohl der theoretische Optimismus oder Rationalismus als der praktische Optimismus, welcher in der Welt nur Veranstaltungen von Güte und Weisheit sieht, völlig ausgestorben sind. Spir zeigt nun — wie ich selbst an mehreren Stellen meiner Geschichte der Ethik auf das Entschiedenste ausgesprochen habe —, daß jeder Versuch von einem klar und ohne Schönfärberei gebildeten Weltbegriffe aus zu einem Gottesbegriffe zu gelangen, gerade diejenigen Seiten dieses Begriffs heillos kompromittieren müsse, die diesen Begriff überhaupt wertvoll machen: die idealethischen nämlich. Ein Gott, der als Urheber dieser Welt und irgendwie mit dem Geschehen in ihr verknüpft gedacht wird (Theismus) oder gar in irgendeiner Weise mit ihr identifiziert wird (Pantheismus), wird für jeden, der konsequent denkt, notwendig zum moralischen Ungeheuer. Diese beiden, in den landläufigen Gottesvorstellungen stets vermischten Begriffe, Gott als Natur und Gott als sittliches Ideal, schließen einander vollständig aus; und darum ist der erstere um so mehr fallen zu lassen, als wir die Gewißheit des zweiten deduktiv wie intuitiv begründet in uns haben. Diese Gewißheit liegt vor allem in dem Vorhandensein der Religion. Religion ist eine Erhebung des Geistes über die gemeine Wirklichkeit; der Kultus des Ideals, *unseres* Ideals, d. h. unseres eigenen, höheren, normalen Wesens selbst. Soweit ist gegen diese Ausführungen nichts einzuwenden. Allein, nun nehmen die Gedanken des Autors eine bedenklichere Wendung. Das Ideal, der Gegensatz zu dieser empirischen Natur der Wirklichkeit, ist nicht bloß unser Gedanke, sondern das eigene, ewige Wesen der Dinge selbst, das Unbedingte, eins, gut und vollkommen. Das ist der wirkliche Gott. Die gegebene Wirklichkeit ist seine Erscheinung; aber sie enthält fremde Elemente, welche Gott und dem Wesen der Dinge nicht entstammen können, da diese die vollkommene Harmonie, die reine Identität mit sich selbst sein müssen.

Bedenklich ist hieran erstens, daß Gott damit doch wieder in das Verhältnis eines Realgrundes zur Welt gesetzt wird, von dem er eben erst um seiner moralischen Würde so feierlich ausgeschlossen wurde. Es ändert daran nichts, daß Spir dies Verhältnis nicht als das des zureichenden Grundes, sondern als das eines radikalen Gegensatzes zwischen Gut und Böse, zwischen Norm und Abnormität, zwischen dem Göttlichen und dem Empirischen bezeichnet. Mag Gott immerhin das normale Wesen, das wahre Selbst aller Dinge sein, mag Spir immerhin jene in der Erfahrung gegebenen fremden Elemente als völlig grundlos, ihr Vorhandensein als schlechthin unbegreiflich und unerklärlich bezeichnen, da es außer dem Wesen der Dinge selbstverständlich nichts Wirkliches gebe, was den Grund dieser Elemente enthalten könnte: über die Tatsache einer irgendwie zu fassenden Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt, zwischen Sein und Erscheinung kommt Spir doch nicht hinaus, kann er nicht hinauskommen, weil mit Aufhebung jedes Bandes die Existenz einer irgendwo und irgendwie seienden Idealwelt ganz bedeutungslos und gleichgültig würde. Er bleibt also (und dies ist der zweite Vorwurf, den man ihm machen muß) auf halbem Wege stehen, indem er die Idealwelt in ein transzendentes Sein verwandelt, in eine Wirklichkeit höherer Ordnung, und zwar im Sinne eines ausgesprochenen metaphysischen Dualismus. Es ist mit anderen Worten wieder einmal der platonische Gedankenkreis, der hier unter einer neuen Form und mit neuer Begründung sein Unwesen treibt. Spirs „vollkommenes Sein“ oder „Wesen der Dinge“, dessen Definition als wichtigstes positives Merkmal „vollkommene Identität mit sich selbst“ aufweist, während alle Vielheit mit der ihr anhängenden Relativität, ferner Veränderung und Geschehen, Übel und Unwahrheit, fern bleiben sollen, läßt darüber keinen Zweifel zu. Auch die Funktion dieser Wesenswelt ist die nämliche wie bei Plato. Es soll dadurch die Bürgschaft erbracht werden, „daß die höheren Bestrebungen unseres Geistes eine reale Basis in der Wirklichkeit haben und nicht leere Phantastereien sind, daß wir nicht ganz und gar bloße Naturprodukte, sondern nach einer Seite unseres Wesens über jede Natur erhaben sind“. „Gibt es nichts als die gemeine Wirklichkeit, dann ist das Ideal ein müßiges Hirngespinst“: in diesem Satze liegt die Summe aller platonisierenden

Motive gegenüber der herakliteisch-protagoreischen Argumentation. In diesem Satze liegt aber auch, wie mir scheint, der Grundirrtum Spirs, falls ich seine metaphysische Ansicht richtig interpretiere. Er hat ja darin sicherlich recht: ohne einen gewissen Dualismus kommen wir nicht aus, wenn wir nicht alles, was Geist und Denken heißt, einfach auslöschen und morden wollen. Dieser Dualismus ist da von dem Augenblicke an, wo sich der Geist aus dumpfem Hinbrüten erhebt und der Betrachtung der Innen- und Außenwelt mit einem Werturteil, mit einer Norm, die gelten soll, sei es nun eine logische, eine ethische oder eine ästhetische, gegenübertritt. Das ist der Augenaufschlag des Geistes. Spir hat abermals recht, wenn er den Widerspruch hervorhebt zwischen diesen Normen und der tatsächlichen Welterfahrung. zwischen der Welt, wie sie ist, und der Welt, wie sie nach Aussage des Geistes sein soll. Auch dieser Widerspruch gehört ebenso wie das Auftreten jener Werturteile selbst zum unaufheblichen Tatbestande aller menschlichen Erfahrung, den jede metaphysische Theorie nach ihrer Weise deuten mag, den aber keine einzige wegdeuten kann. Soweit bin ich mit Spir vollkommen einverstanden. Aber seine platonisierende Deutung dieser Tatsachen scheint mir unannehmbar. Auch nicht der Schatten eines Beweises ist von Spir und sämtlichen platonisierenden Denkern für die Notwendigkeit beigebracht worden, die Welt zu verdoppeln und hinter der empirischen noch eine transzendente Welt des reinen Seins anzunehmen. Diese Annahme erklärt nicht nur nichts, sondern erschwert auch noch die Erklärung dessen, was unserer wissenschaftlichen Einsicht überhaupt zugänglich ist. Oder bedürfen die Ideen noch einer anderen Wirklichkeit außer jener Wirklichkeit im Geiste, als treibende, ordnende, belebende Mächte? Die Ideen tragen ihr Recht und ihre Wirklichkeit in sich; sie sind schöpferisch; sie bedürfen nicht der armseligen Beglaubigung, daß das, was sie enthalten, schon irgendwo existiert. Dann wären sie ja überflüssig. Mit dem Verfasser halte auch ich das Ideal („Gott“) für das Positivste und Realste, was man sich nur denken kann; aber das ist kein Sein oder Wesen, sondern ein Werden. Gott, d. h. der Inbegriff der Normen, mit welchen der menschliche Geist an die Wirklichkeit prüfend, beurteilend, umgestaltend, schaffend herantritt, ist nicht, er wird

er wird immer mehr, je klarer diese Normen im Denken, Wollen und Können der Menschen heraustreten. Welche Täuschung, zu meinen, man müsse dieser siegreichen, durch alle Jahrtausende hindurch waltenden, begeisternden, schöpferischen Realität noch eine Art Paßkarte aus einem „besseren Jenseits“ mitgeben, damit sie hienieden nicht als Hirngespinst und legitimationsloser Vagant sich umhertreibe! Fürchtet man im Ernst, daß die Menschheit eines Tages aufhören könnte, nach dem Ideal zu ringen, und dann „Gott“ ausgehen könnte, wie eine Ware, nach der keine Nachfrage mehr ist? Inmitten des völligen Bankerottes aller „Beweise für das Dasein Gottes“ im Sinne der alten theologischen Metaphysik steht dieser Gottesbegriff allein unanfechtbar da, keines Beweises bedürftig, weil man die ganze Geschichte der Menschheit streichen müßte, um ihn zu leugnen. Die Zeiten sind hoffentlich für immer vorüber, wo die Menschheit Gott in der Welt suchte; was wäre ihr ein Gott, der nur von außen stieße? Sie trägt ihn in sich selbst, in geistigem Ringen nach dem Ideal ihn immer neu gebärend. Die Welt ist nicht sein Werk; aber sie soll sein „Ebenbild“ werden durch unser Werk.

Für Spir ist das Dasein einer Welt, welche anomale Elemente enthält, ein Rätsel; mir erscheint es als eine unbedingt gegebene Tatsache, von welcher ausgegangen werden muß, die einer Erklärung vielleicht bedürftig, aber sicher nicht zugänglich ist. Den Widerspruch in der gegebenen Welt können wir nicht erklären, aber aufheben: für unser Denken, indem wir durch die Wissenschaft den Inhalt der Erfahrung nach besten Kräften in widerspruchslose Begriffe umschaffen, d. h. ihn rationalisieren; für unser Fühlen und Wollen, indem wir die Natur, unsere eigene menschliche nicht ausgenommen, nach bestem Können unseren Idealen gemäß zu bilden und in Dienst zu nehmen suchen, d. h. sie kultivieren. Wenn der Verfasser aber fragen sollte, wie es doch möglich sei, daß die gegebene Natur, die „gemeine“ Wirklichkeit, in solchem Dualismus über sich hinauswolle, wenn nicht eine höhere Welt des Vollkommenen, mit sich Identischen in diese entartete Welt des Widerspruches und der Abnormität sich hineinsenke, so muß ich ihm freilich in letzter Linie darauf ebenso die Antwort schuldig bleiben, wie er seinen Lesern auf die Frage,

woher denn jener betrübliche Abfall des Vollkommenen von sich selbst stamme. Wir hätten also insofern einander gegenseitig nichts vorzuwerfen. Wenn aber schon das Hervorgehen des Vollkommeneren aus dem minder Vollkommenen so unbegreiflich ist wie der Abfall des Vollkommenen ins Unvollkommene, sollte es so ganz bedeutungslos sein, daß wir den einen immerfort erfahren und miterleben, während der andere niemals erfahren, sondern immer bloß geträumt worden ist? Oder sollte es ein letzter und bester Streich des alle Versuche der Welterkenntnis äffenden Widerspruches sein, daß wir diese Idealwelt zugleich immanent und transzendent denken müssen, wäre es auch mit verteilten Rollen?

II

(1888)

Die im vierten und letzten Bande*) vereinigten Abhandlungen beziehen sich ergänzend und erläuternd auf verschiedene Hauptpunkte der von Spir in den vorausgegangenen Bänden entwickelten Weltansicht. Die meisten sind schon früher veröffentlicht worden; nur die letzte Abhandlung (Über Freiheit und Selbstbeherrschung) und eine Reihe von vereinzelten Aufzeichnungen und Gedanken erscheinen hier zum erstenmal im Druck. Diese letzteren, vierundvierzig an der Zahl, sind jedoch nichts weniger als zusammenhanglos, sondern können als eine Art Rekapitulation oder Gesamtübersicht der Philosophie Spirs in aphoristischer Form betrachtet werden. Sie enthalten zugleich ein Abschiedswort des Verfassers, welcher mit der Herausgabe dieses Bandes seine literarische Wirksamkeit für beschlossen erklärt. Indem ich die Vervollständigung und Abrundung der Weltansicht Spirs, welche durch Sammlung und Herausgabe dieser Abhandlungen erzielt worden ist, freudig begrüße, benutze ich gern diesen Anlaß, um Fachgenossen wie den weiteren Kreis der Freunde philosophischer Wissenschaft auf die ganze Sammlung und die in ihr niedergelegten Ideen nachdrücklich hinzuweisen. Spir ist einer jener stillen, zurückgezogenen Geister, denen ihr Denken im vollsten Sinne zugleich Herzenssache ist und die darum auch mit ihrem Herzblute schreiben. Den Bedürfnissen der Schule fern-

*) A. Spir: Gesammelte Schriften, IV. Band. Leipzig.

stehend, ja selbst dem unmittelbaren literarischen Zusammenhang unserer Wissenschaft entrückt, hat er seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit auf die Bearbeitung einiger Grundprobleme gerichtet, durch deren Lösungen er den Rahmen für eine den strengsten kritischen Anforderungen entsprechende Weltansicht zu schaffen und damit der heutzutage gerade ihren allgemeinsten Voraussetzungen nach im Wanken und Schwanken begriffenen Philosophie wieder festere Stützen zu liefern verspricht. Das Ergebnis seiner Untersuchungen bezeichnet der Verfasser mit vielleicht zu volltönender Zuversicht als ein unangreifbares; aber ich bekenne, an so vielen Punkten in Spirs Weltansicht eigene wohlbefestigte Überzeugungen wiedergefunden zu haben, daß ich dieser Zuversicht nicht mit so lebhaften Protesten zu begegnen vermag, wie sie vielleicht von anderer Seite nicht ausbleiben werden. Ist es gestattet, die wesentliche Richtung zu bezeichnen, welche Spirs Untersuchungen einhalten, so wird man sagen können, sie sei kritisch, positivistisch und idealistisch. Kritisch und positivistisch, indem Spir den Erkenntniswert alles empirischen Wissens mit schärfster Sonde prüft, die unentrinnbaren Widersprüche aufzeigt, welche überall die Grenzpunkte dieses Wissens bezeichnen, die strenge Forderung der logischen Norm, welche zuletzt unerfüllt bleibt, und indem er aus diesem Grunde die Unmöglichkeit metaphysischer Erkenntnis konstatiert. Alle Metaphysik und alle Philosophie kann nichts weiter, als uns Einblick in die notwendige „Täuschung“ (ich würde hier lieber sagen „Beschränkung“) gewähren, als welche sich alles empirische und als solches natürlich unentbehrliche Wissen dem tiefer Blickenden enthüllt, und immer reiner und schärfer die Normen herausarbeiten — logische, ethische und ästhetische —, nach denen wir das Gegebene denkend bearbeiten und schaffend gestalten. Hier liegt der Idealismus des Verfassers, von dem man wohl behaupten kann, daß er geläutert sei in einer strengen Schule des Kritizismus auf theoretischer und des Pessimismus auf praktischer Seite. Wie die unauflöslichen Widersprüche aller Versuche der Welterkenntnis, so hat Spir auch das tiefe Elend des Daseins in sich aufgenommen und durchgekämpft. Die gegebene Welt empört nicht nur die Forderungen unserer Logik, sondern auch unsere besten Wertgefühle, und doch können wir weder die einen noch

die anderen preisgeben. Die Hervorhebung dieses Kontrastes zwischen Real und Ideal, zwischen Wirklichkeit und Norm, zieht sich wie ein gemeinsamer Grundton durch alle Erörterungen des Verfassers hindurch und gerade in der Schärfe dieser Kontrastierung zwischen Verstehen und Beurteilen, zwischen dem, was i s t, und dem, was sein s o l l, zwischen dem Physischen und der Norm, scheint mir eines der Hauptverdienste von Spirs ganzer Betrachtungsweise zu liegen. Daß die höchsten Phänomene des geistigen Lebens aus der sogenannten äußeren Natur, deren gesetzmäßige Anordnung die physikalisch-mechanische Wissenschaft darstellt, nicht abzuleiten sind; daß die Erklärung der Dinge, wie sie die Naturwissenschaft liefert, tatsächlich immer nur eine Verallgemeinerung ist und auf unlösbare Widersprüche hinausführt; daß die erfahrbare Welt theoretisch und praktisch mit den im Geiste liegenden Normen nicht übereinstimmt und daher auch nicht aus ihr hervorgegangen sein kann, weshalb die übliche Verquickung des Gottesbegriffs mit dem Weltbegriff fallen zu lassen ist; daß der falsche Respekt vor jenem bloß Physischen, Empirischen aufzugeben und das wahre Wesen der Welt wie die wahre Aufgabe des Menschen in der Verwirklichung der Normen zu erblicken sei — diese Grundvesten seiner Überzeugungen hat Spir hier wie allerwärts in seinen Schriften mit allem Nachdruck, in immer neuen Wendungen und einer Sprache ausgedrückt, welche stellenweise gerade durch ihre außerordentliche Klarheit und Einfachheit die Schwierigkeit seiner Gedanken fühlbar macht. Spir hat sich gelegentlich darüber beklagt, daß eine an die deutsche Philosophie gerichtete Aufforderung, sich mit diesen Grundanschauungen auseinanderzusetzen, unbeachtet verklungen sei. Ich meine, der Verfasser sollte darin eher ein gutes Zeichen erkennen und den Grund jenes Stillschweigens vielmehr darin finden, daß man in den von ihm herausgearbeiteten Überzeugungen einen Gemeinbesitz der gegenwärtigen Philosophie, freilich in sehr wechselnder systematischer Gestaltung und aus sehr verschiedenen Quellen stammend, erkannte — eine Gemeinschaft gewisser mühsam erarbeiteter Überzeugungen, welche selbstverständlich die Originalität der vorliegenden Leistung in Gedanken wie Begründung ganz unberührt läßt. Ob freilich die, man darf wohl sagen, dualistische Wendung, welche Spirs Gegen-

satz zwischen der Welt der Normen und der Welt des Wirklichen annimmt, notwendig und berechtigt sei, darüber habe ich schon meine Zweifel ausgesprochen; und es mag zur Vervollständigung gestattet sein, mit einigen Gedanken auf jene frühere Erörterung (S. 422 ff.) zurückzugreifen. Spir nennt die empirisch gegebene Welt eine „systematisch organisierte Täuschung“. Von wem organisiert? Zu welchem Zwecke? Um die drückende Leere der denkenden Wesen auszufüllen, ihnen Gelegenheit zur Betätigung ihrer Normen zu gewähren? Also Fichtes „versinnlichtes Material der Pflicht“! Welche künstliche Hypothese, statt der soviel einfacheren, den Menschen erkennend und wollend in die volle Wirklichkeit einer Welt zu versetzen, deren vielverschlungene Existenzformen ebenso über das beschränktere Vermögen seiner Organe hinausragen, wie das ungeheure Getriebe ihres gesetzmäßigen Ganges über die Anforderungen seines Wohlergehens und seiner Wertbegriffe. Aus diesem Chaos hat die geschichtliche Arbeit des Menschen das seiner Organisation gemäße Weltbild (theoretisch) und die seinen Bedürfnissen (wozu natürlich auch Ideale gehören!) entsprechende Weltgestalt praktisch herauszuformen. Nur in einer wirklichen Welt kann es wirkliche, ernste Aufgaben für uns geben; alles Handeln und Denken in einer rein phänomenalen Welt wäre ein bloßes Schattenspiel. Gewiß: der Nachweis, welchen Spir und viele andere geliefert haben, daß wir an ein „Ding an sich“, d. h. an ein Sein, welches nicht durch unsere Organisation bedingt und durch sie hindurchgegangen wäre, niemals, durch keine Unmittelbarkeit der Wahrnehmung und durch keine Kunststücke der Analyse, gelangen können — dieser Nachweis ist unbedingt zwingend. Aber er beweist soviel, daß er im Grunde genommen nichts beweist. Denn eben weil der Kreis, den unsere Organisation um uns zieht, ein so festgeschlossener ist, daß nirgends eine Lücke bleibt, um hindurchzuschlüpfen, hat es keinen Wert, mit langgestrecktem Halse nach der „eigentlichen“ Welt auszuschauen, welche darüber hinaus liegen soll. Der Gegensatz zum Wirklichen ist nicht das „Phänomenale“, d. h. das durch eine sinnlich-geistige Organisation Vermittelte (denn es gibt für uns überhaupt keine andere Wirklichkeit), sondern alle Abstufungen des Begriffes der Wirklichkeit und aller Gegensatz von Wesen und Schein hat nur Sinn und Bedeutung innerhalb

der gegebenen Welt, d. h. innerhalb Zeit, Raum und Kausalität. An die Wirklichkeit in diesem Sinne wird fortwährend appelliert, wobei jene Phänomenalität, eben weil sie ein identischer Faktor in jeder Rechnung ist, ganz unberücksichtigt bleiben kann. Nun tritt freilich auch jener von Spir betonte Fall ein: Wo uns die Wahrnehmung einen allgemeinen, notwendigen und darum wirklichen Zusammenhang zeigt, da können wir uns diesen Zusammenhang bisweilen ohne Widerspruch nicht denken; und wie sehr wir auch den einzelnen Fall durch Analogie mit anderen, d. h. durch Unterordnung unter ein Gesetz, eine Regel der Betrachtung verständlich machen mögen, — immer wird zuletzt ein Punkt kommen, wo man vor einem Tatsächlichen steht, welches sich nicht selbst wieder ableiten und logisch begreifen läßt. Aber soll diese Welt darum „Täuschung" sein, bloße Karikatur einer Normalwelt, die genau nach unserer Logik konstruiert ist? Oder sollen wir nicht vielmehr sagen: Sinne und Verstand sind unvollkommene Werkzeuge, die den Abgrund des Seins nicht auszufüllen vermögen? Hier scheidet sich meine Weltansicht von der Spirs, und soll diese Differenz auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht werden, so läßt sich nur sagen: bei Spir behält die Logik Recht gegen Erfahrung und Wahrnehmung; mir scheint sie an dem Gegebenen, Tatsächlichen zerschellen und sich mit seiner Bearbeitung begnügen zu müssen. Was wirklich ist, können uns weder Ideen noch logisch vollkommene Begriffe lehren, sondern nur Beobachtung und Erfahrung; auch die vollendete Einstimmigkeit unserer Gedanken, wie sie etwa Spirs Normalwelt aufweist, gibt keine Gewähr für die tatsächliche Existenz ihrer Objekte. Jener berühmte Grundsatz der Kantischen Philosophie, daß sich nicht unsere Begriffe nach den Dingen, sondern umgekehrt, die Dinge nach unseren Begriffen richten, kann nur Gültigkeit beanspruchen für das gesamte Gebiet des Praktischen, während er in theoretischem Sinne das wahre Motto für alle Verirrungen der neueren Spekulation geworden ist. Was im Praktischen das Geheimnis alles Lebens und alles Erfolges, das ist im Theoretischen der Tod aller wahren Einsicht und Bereicherung des Wissens.

37

Robert Zimmermann

(1899)

Zimmermanns wissenschaftliche Entwicklung wurzelt in dem Gegensatze der Philosophie Herbarts gegen den spekulativen Idealismus, wie er besonders durch Schelling und Hegel ausgebildet worden war. Durch Franz Exner, den Freund Herbarts und eifrigen Vorkämpfer seiner Philosophie in Österreich, war Zimmermann auf das philosophische Studium hingelenkt worden; auch durch B. Bolzano hatte er Anregungen empfangen, welche wenigstens teilweise in die nämliche Richtung wiesen. Die Antrittsvorlesungen, welche Zimmermann 1849 und 1852 bei Übernahme des Lehramtes in Olmütz und Prag und dann bei Übernahme der Professur in Wien 1861 gehalten hat, wenden sich mit scharfer Kritik gegen die spekulative Methode und gegen ihren Anspruch auf Erzeugung eines absoluten Wissens. Sie erblicken in dieser Verkennung der natürlichen Grenzen des menschlichen Wissens überhaupt einen der wichtigsten Gründe der Mißachtung, welche der deutschen Philosophie nach einer kurzen Periode des Glanzes und der Herrschaft entgegengebracht wurde. Dem vielfach mehr phantasievollen als kritischen Denken dieses spekulativen Idealismus stellt Zimmermann frühzeitig und völlig im Geiste Herbarts die Aufforderung gegenüber, zur Nüchternheit zurückzukehren. „Gedanken zu haben, reicht nicht hin, da nur deutlich Gedachtes uns fördern kann.“ Und es war ein bedeutsames Programm, aus welchem in den späteren Dezennien des 19. Jahrhunderts, freilich keineswegs durch die Herbartsche Philosophie allein oder auch nur vorzugsweise durch sie, eine Regeneration der Philosophie und eine Stärkung ihres tief gesunkenen Ansehens sich vollzogen hat, wenn Zimmermann im Jahre 1861 bekannte: „Philosophie und Erfahrung sind aufeinander angewiesen; jene knüpft an diese an; diese wird durch jene berichtigt“.

Noch ein anderes bricht in den ersten Kundgebungen des Zimmermannschen Geistes mit jugendlicher Gewalt hervor: die

Begeisterung jener Tage der Befreiung, da in Österreich alte Bande zersprangen, welche das wissenschaftliche Denken niedergehalten hatten; da die philosophische Fakultät, nicht reformiert, sondern in Wahrheit neu geschaffen, ebenbürtig neben die übrigen trat und die Lehrer der Philosophie selbst, von den einengenden Schranken des vorgeschriebenen Lehrbuches befreit, zum erstenmal wirkliche Wissenschaft und persönliche Überzeugungen lehren konnten.

Im Gefühl der starken Impulse, die ihm selbst von der deutschen Philosophie gekommen waren, durfte der junge Universitätslehrer darauf hinweisen, daß Österreich an der gewaltigen Regsamkeit der deutschen Philosophie bisher ganz ohne Anteil geblieben sei und daß die wenigen Selbstdenker Österreichs aus jener Zeit, ein Bolzano und Günther, das Los gehabt haben, von der Lehrkanzel entweder heruntersteigen zu müssen oder niemals auf sie gelangen zu können. Diese Betrachtungen sind von Zimmermann viele Jahre später (1886) als Rektor der Universität Wien in seiner Antrittsrede: „Über den Anteil Wiens an der deutschen Philosophie“ weiter geführt worden und in dieser formvollendeten, geistreichen Rede hat er auch dem einzigen Österreicher, welcher auf die klassische Periode der deutschen Philosophie Einfluß gewonnen hat, Karl Leonhard Reinhold, dem begeisterten Vorkämpfer des Kantianismus, ein schönes literarisches Denkmal gesetzt.

Indem Zimmermann sich anschickt, die Philosophie auf Grundlage der Ideen Herbarts als „geläuterten Kritizismus“ in Wechselwirkung mit den Erfahrungswissenschaften auszubauen, sieht er sich zugleich auf Leibniz hingewiesen. Durch die Wolffsche Schulphilosophie, die Aufklärungsliteratur und die nachkantische Spekulation fast völlig verschüttet, war dieser Denker eben damals durch Feuerbachs bahnbrechende Arbeit (1837) und J. E. Erdmanns Herausgabe der philosophischen Schriften und Darstellung des Leibnizschen Systems (1840 und 1842) gleichsam neu entdeckt worden. Leibniz ist gewissermaßen typisch für jene Verbindung des philosophischen Denkens mit der Empirie, welche Zimmermann als Ideal vorschwebte; in seinem Denken verknüpften sich die Gegensätze des Idealismus und Realismus; er läßt in sich die

Keime aller seiner Nachfolger und die Spuren aller seiner Vorgänger erkennen.

Diesem umfassenden Geiste hat Zimmermann stets besondere Verehrung entgegengebracht und sich eingehend mit ihm beschäftigt. Wir verdanken Zimmermann eine lange Reihe von speziellen Untersuchungen über Leibniz, durch welche nicht bloß das Verständnis dieses Denkers und seiner geschichtlichen Stellung wesentlich gefördert wurde, sondern die uns zugleich erkennen lassen, wie am Studium der Leibnizschen Philosophie Zimmermanns eigene Gedanken sich entwickelt und vertieft haben. Schon die erste literarische Arbeit Zimmermanns gab eine Übersetzung der Monadologie des Leibniz und fügte eine Abhandlung über die Theorien des wirklichen Geschehens bei Leibniz und Herbart bei (1847). In geringen zeitlichen Abständen folgten die Arbeiten „Leibniz und Herbart“ (1849); „Über den Kardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer von Leibniz“ (Sitz.-Ber. d. Wiener Akademie von 1852, Bd. VIII); „Über das Rechtsprinzip bei Leibniz“ (1852); „Über Leibniz’ Konzeptualismus“ (Sitz.-Ber. 1854, Bd. XII); „Leibniz und Lessing“ (Sitz.-Ber. 1855, Bd. XVI).

Der Punkt, an welchem sich Zimmermann mit Leibniz in innerster Übereinstimmung wußte, war dessen Gegensatz gegen die monistische Substanzlehre Spinozas: der nämliche Gegensatz, welcher auch Herbart so scharf von Denkern, wie Schelling, Hegel und ihrem Anhang, trennte. Und wenn Spinoza eine führende Kraft im spekulativen Idealismus, namentlich eines Schelling, gewesen war, so empfindet es Zimmermann nun wie eine Art Befreiung, gestützt auf einen Geist wie Leibniz, sich von diesem übermächtigen Einflusse ablösen zu können. „Man darf wieder“ — so schrieb er — „behaupten, kein Spinozist zu sein, ohne darum für einen beschränkten Kopf erklärt zu werden. Monadolog zu sein, ist kein Schimpf mehr und kein Zeichen zurückgebliebener Denkentwicklung . . .“ Fast zur gleichen Zeit erfolgt diese Abwendung von Spinoza an den Akademien von Wien und Berlin. Im Jahre 1849 veröffentlichte Adolf Trendelenburg in den dortigen Denkschriften seine Studie „Über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg“, worin er den Nachweis zu führen unternimmt, daß der Substanzbegriff Spinozas unhaltbar sei und entweder zu

einem teleologischen Idealismus oder zum Materialismus führen müsse. Ihr waren mehrere Abhandlungen zur Erläuterung der Leibnizschen Philosophie und ihres Verhältnisses zum Spinozismus vorangegangen (siehe „Historische Beiträge zur Philosophie“, Bd. II), und bald nachdem Trendelenburg am Leibniztage des Jahres 1852 (1. Juli) in der Akademie zu Berlin seine Festrede über „Leibniz und die philosophische Tätigkeit der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften im vorigen Jahrhundert“ gehalten hatte, veröffentlichte Joseph Bergmann in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie von 1854 seinen Vortrag „Leibniz in Wien“, welcher Zimmermann alsbald zu einer eigenen Studie: „Leibniz und die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien“ (siehe Studien und Kritiken, Bd. I) Veranlassung gab.

Die unverkennbare und ausgesprochene Anlehnung Zimmermanns an Leibniz bedeutete aber so wenig wie die an Herbart kritiklose Abhängigkeit. Schon früh ist er sich darüber klar geworden, daß eine philosophische Atomistik oder Monadologie nur dann ihren Zweck erfüllen könne, Naturforschung und Philosophie enger zu verknüpfen, wenn sie in ihren Gedankenkreis ein Moment mit aufnehme, welches Leibniz und Herbart durch die künstlichen Theorien der „prästabilierten Harmonie“ und der „zufälligen Ansichten“ zu ersetzen gesucht hatten: die wechselseitige Einwirkung der Monaden oder Realen aufeinander. Auf der anderen Seite hat er diesen philosophischen Atomismus oder Monadismus schärfstens von dem materialistischen Atomismus der Physiker zu scheiden gesucht, wie namentlich die beiden Abhandlungen der Studien „Die Metaphysik in der Naturwissenschaft“ und „Über philosophische Atomistik“ (letztere namentlich gegen Fechner gerichtet) zeigen. Ihm gegenüber hat er die Alternative aufgestellt: entweder die physikalischen Atome haben Gestalt, Ausdehnung, Masse, — dann sind sie keine Atome; oder sie haben keine Gestalt, Ausdehnung, Masse, — dann sind sie keine physikalischen Atome. Und daraus folgert er, ganz im Sinne der Leibnizschen Monadologie, daß die einfachen Wesen, weil unkörperlich, geistiger Natur seien, mit inneren, psychisch zu nennenden Vorgängen in der mannigfachsten Abstufung erfüllt, „fähig, die Welt in sich hinein- und sich in die Welt hinausscheinen zu lassen“.

In der Ausgestaltung dieser bedeutsamen und kritisch wohlfundierten Anschauungen zu einer durchgebildeten Erkenntnistheorie und Naturphilosophie hat Zimmermann indessen sein wissenschaftliches Lebensziel nicht erblickt. Die Vollkraft seines Wissens gehörte dem Ausbau einer anderen philosophischen Wissenschaft, der Ästhetik. Auf diesem Gebiete hatte der spekulative Idealismus von Schellings vielbewunderter Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur“ bis auf die Veröffentlichung von Hegels Vorlesungen über die Ästhetik und wiederum bis zu Fr. Vischers umfassendem Werke eine Reihe von bedeutenden und einflußreichen Leistungen aufzuweisen. Hier galt es einen besonders schwierigen Wettbewerb. Was Herbart über das Problem des Schönen an verschiedenen Stellen seiner Schriften gelehrt hatte, zeigte den nämlichen tiefen Widerspruch zu jenen Systemen wie seine Metaphysik und seine Psychologie; aber es gab nur Skizzen, keinen Ausbau. Diesen Teil des Herbartschen Systems erkor nun Zimmermann frühzeitig zu seinem spezifischen Arbeitsgebiet. Auch hier bewährte er wieder seine Überzeugung, daß wahrer Realismus auf philosophischem Gebiete mit vornehmem Ignorieren des historisch Gegebenen unvereinbar sei. Das „System der allgemeinen Ästhetik als Formwissenschaft“, welches 1865 erschien, war eingeleitet und fundiert worden durch eine ungemein sorgfältige und umfassende „Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft“ (1855), welche die erste wissenschaftlich in Betracht kommende historische Darstellung dieses Zweiges der philosophischen Arbeit bot und im wesentlichen bis auf den heutigen Tag die beste geblieben ist. Genaue Kenntnis der Quellen, Treue der Darstellung und Objektivität der Kritik zeichnen sie aus.

Auch das System der Ästhetik ist eine in seiner Art klassische Arbeit. Den Gedanken Herbarts, das Schöne beruhe auf einer Reihe von notwendig gefallenden Formverhältnissen und deren Kombinationen, hat Zimmermann mit bewunderungswürdiger Konsequenz und Begriffstechnik durchgeführt und auf alle Arten künstlerischer Hervorbringung wie auf die Erscheinungen des geistigen und sozialen Lebens angewendet. Diese Betrachtungsweise ergab der spekulativen Ästhetik gegenüber, welche die

Form nicht von ihrer Bedeutung zu trennen vermochte, einen ganz neuen Typus. Vielleicht ist auch er nur eine glänzende Einseitigkeit. Aber nur derjenige wird Zimmermann daraus einen Vorwurf machen, welcher verkennt, wie wichtig auf philosophischem Gebiete das Durchdenken aller in einem Gedanken liegenden Möglichkeiten ist. Ein Blick auf die Literatur der Ästhetik seit dem Erscheinen von Zimmermanns Werk zeigt überdies, wie stark das von ihm vertretene Formalprinzip auch auf die gegnerische Partei gewirkt und wieviel Bereicherung die ganze Disziplin durch seine sorgfältigen Untersuchungen erfahren hat. Die ältere spekulative Ästhetik, welche im Schönen vor allem die sinnliche Erscheinung der Idee erblickte, ist in umgewandelter Gestalt, als Ästhetik der Assoziation, wieder aufgetreten, und wenn diese sich auch gegen den Gedanken der grundlos und unbedingt gefallenden Formverhältnisse ablehnend verhält, so hat Zimmermann doch jedenfalls für die psychologischen und ethnologischen Untersuchungen, welchen sich die Ästhetik unserer Tage mit Vorliebe zugewendet hat, einen festgefügten begrifflichen Rahmen geschaffen.

Wenn aber das System der Schärfe und Klarheit seiner logischen Bestimmungen zuliebe auf die Heranziehung konkreten Stoffes aus dem Leben der Künste Verzicht leistete, so zeigen die im zweiten Bande der „Studien“ vereinigten ästhetischen Abhandlungen, daß es Zimmermann keineswegs an der lebendigsten persönlichen Beziehung zur Kunst älterer und neuerer Zeiten, an starkem künstlerischem Gefühl, wie an der Fähigkeit feinsinniger Analyse gebrach. Selbst dichterisch veranlagt und in jüngeren Jahren an eigenen Schöpfungen sich versuchend, folgte er namentlich der poetischen Produktion Österreichs mit teilnehmender Aufmerksamkeit und liebevollem Verständnis. Er förderte ein tieferes Eindringen in Geist und Form Grillparzers, Hamerlings, Hebbels; er verstand auch die schönste Kunst des ästhetischen Beurteilers: produktive Kritik zu üben; und viele Jüngere, welche Talente waren oder es wenigstens zu sein glaubten, fanden in ihm einen wohlwollenden Berater oder strengen Richter. Seine reiche Kenntnis und seine warme Schätzung der heimischen Produktion verrät in jeder Zeile die Darstellung von „Wissenschaft und Literatur in Österreich von

1848 bis 1888", welche er für die Denkschrift der Stadt Wien zum 2. Dezember 1888 verfaßt hat.

In gedrängtester Form, sachlich vielfach umgestaltet und erweitert, hat Zimmermann die Gedanken, welche vorzugsweise seinen geistigen Lebensinhalt bildeten, in seiner „Anthroposophie" dargestellt (1882). Diese fügt zur Ästhetik den Umriß einer Ethik, einer Psychologie, einer Naturphilosophie und einer allgemeinen Pädagogik hinzu. Den Anforderungen einer „Weltansicht", welche der Titel zu geben verheißt, entspricht das Buch nicht völlig. Das Verhältnis der einzelnen Teile ist ungleich. Auch hier überwiegen die normativen Gesichtspunkte; das Deskriptive und Erklärende tritt sehr zurück; manche sehr wichtige Probleme, das geschichtsphilosophische, das religionsphilosophische, werden nicht berührt, das sozialphilosophische zu sehr unter dem Gesichtspunkte einer sozialen Kunstlehre aufgefaßt. Trotz dieser und anderer noch tiefer liegender Mängel ist die „Anthroposophie" ein merkwürdiges Buch. In der Dunkelkammer, in welche ein Augenleiden den Denker auf viele Wochen bannte, ausgedacht und diktiert, trägt das Werk begreiflicherweise die Züge dieser Entstehung: die Abschließung von allem gelehrten Materiale und die innerlichste Versenkung des Autors in seine eigene Gedankenwelt, welche er, frei über dem Stoffe schwebend, in kunstvoller Gliederung und geistreichen Antithesen, nicht ohne ein gewisses Schematisieren, auseinanderlegt. Neben Herbarts „Kurzer Enzyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen" vielleicht diejenige Schrift der ganzen Schule, in welcher zwei der hervorstechendsten Eigenschaften ihres Begründers, die feine begriffliche Arbeit und eine edle Beschaulichkeit, ihren vollkommensten Ausdruck gefunden haben.

Die siebzehn Jahre, welche zwischen dem Abschlusse der Ästhetik und der Veröffentlichung der „Anthroposophie" liegen, gehören der regsten Tätigkeit des akademischen Lehrers, als welcher Zimmermann mit der Geschichte der Wiener Universität durch fünfunddreißig Jahre hindurch aufs engste verknüpft war. Seine Vorlesungen umfaßten beinahe alle Teile der Philosophie, nicht nur die wichtigsten systematischen Gebiete, sondern auch die gesamte Geschichte der Philosophie. Vierzehn Jahre lang,

von 1881 bis 1895, hat er das so ausgebreitete und vielverzweigte Fach als einziger Ordinarius vertreten. Die wissenschaftliche Arbeit des unermüdlichen Mannes geriet aber durch diese Fülle der ihm obliegenden Amtspflichten keineswegs ins Stocken. Die Sitzungsberichte der Wiener Akademie enthalten außer den früheren Arbeiten, welche die Grundlagen seiner Philosophie bereiten halfen, noch eine Reihe von wertvollen Abhandlungen aus späteren Jahren, welche sämtlich durch den Doppelzweck ausgezeichnet sind: das historische Verständnis einzelner Denker zu fördern und an ihren Lehren zugleich die eigene systematische Erkenntnis prüfend zu bewähren. Von ihnen mögen die eingehenden Untersuchungen „Über Humes empirische Begründung der Moral“ und über „Humes Stellung zu Berkeley und zu Kant“ (Sitz.-Ber. 1883); ferner die Abhandlungen über „Kants Widerlegung des Idealismus“ (Sitz.-Ber. 1872), über „Kants Verhältnis zum Spiritismus“ (ebenda 1879), ferner über „Lambert als Vorläufer Kants“ (Denkschr. d. phil.-hist. Kl., Bd. 29) besonders erwähnt werden. Und so verdanken wir Zimmermanns eingehender Beschäftigung mit Leibniz außer den oben schon genannten Abhandlungen auch noch einige wertvolle Studien über Persönlichkeiten aus der geistigen Umgebung dieses Denkers: Die Arbeit über „Samuel Clarkes Leben und Lehre, ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England“ (Denkschr. 1870) und über „Jakob Bernouilli als Logiker“ (Sitz.-Ber. 1884).

Nur die wichtigsten der wissenschaftlichen Arbeiten Zimmermanns sind damit charakterisiert. Außer ihnen aber gibt noch eine ungemein große Anzahl von kleineren Aufsätzen, Studien und Berichterstattungen mehr populären Charakters, in Zeitschriften und Tagesblättern aller Art zerstreut, Zeugnis nicht nur von der Regsamkeit seines Geistes und der Unermüdlichkeit seiner Arbeitskraft, sondern zugleich auch von seinem ernsten Bemühen, die Philosophie in Wechselwirkung mit dem Leben und der allgemeinen Bildung zu bringen — ein durchaus moderner Zug im Wesen Zimmermanns, der ihm auch in der Geschichte der geistigen Kultur Österreichs eine bleibende Stelle sichert.

38

Die Philosophie Robert Hamerlings

(1891)

Aus dem Nachlasse des gefeierten österreichischen Dichters ist ein Werk vor die Öffentlichkeit gebracht worden, welches Hamerling selbst zwar nicht mehr endgültig abgeschlossen, aber doch so weit vollendet hatte, daß sich die Tätigkeit des Herausgebers, Dr. Adolf Harpf, im wesentlichen auf stilistische und orthographische Ausgleichungen beschränken konnte*). Nicht der Dichter, wohl aber der Mensch erscheint durch diese Veröffentlichung in einem neuen Lichte. In seinen epischen Werken ein Historienmaler großen Stils, welcher die figurenreichsten Kompositionen durch die glühende Farbenpracht seiner Sprache sinnlich lebendig zu machen versteht, gelegentlich auch, wie im „Homunkulus", der Gegenwart ihr eigenes Bild in fratzenhafter Verzerrung zeigend, verrät Hamerling als Lyriker wohl einen tiefsinnig symbolischen Zug in den kunstvoll gebauten Gesängen, welche in der Sammlung der Gedichte zwischen dem leichten Rankenwerk der Liebeslieder und Sonette wie mächtige Säulen aufragen; aber von dieser ganzen Welt schönheitsdurstiger Begeisterung, aus welcher die Lyrik Hamerlings hervorwächst, scheint kaum eine Brücke in das Reich des reinen Gedankens hinüberzuführen. Denn wer Schönheit sucht, der verlangt nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach dem Schein; der fragt nicht danach, was sie sind, sondern was sie bedeuten; der legt nicht prüfend auseinander, sondern faßt in eine Anschauung zusammen, was außer ihr mannigfaltig und zerstreut ist. In diesem nachgelassenen Werke Hamerlings aber haben wir ein Produkt abstrakt analytischen Denkens vor uns und nicht die Frucht einer zufälligen grüblerischen Laune, sondern ein Lebenswerk. „Jch habe mich," sagt Hamerling selbst im Vorwort, „nicht plötzlich auf die Philosophie geworfen, vor längerer oder kürzerer Zeit, etwa weil ich zufällig Lust dazu bekam oder weil ich mich einmal auf einem anderen Gebiete versuchen wollte. Ich

*) Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis. Von Robert Hamerling. Hamburg 1891.

habe mich mit den großen Problemen der menschlichen Erkenntnis beschäftigt von meiner frühen Jugend an, infolge des natürlichen, unabweisbaren Dranges, welcher den Menschen überhaupt zur Erforschung der Wahrheit und zur Lösung der Rätsel des Daseins treibt. Ich habe in der Philosophie niemals eine spezielle Fachwissenschaft erblicken können, deren Studium man betreiben oder beiseite lassen kann wie das der Statistik oder der Forstwissenschaft, sondern ich habe sie stets als die Erforschung desjenigen betrachtet, was jedem das Nächste, Wichtigste, Interessanteste ist.“ Es ist also Philosophie im höchsten Sinn, was wir hier zu erwarten haben; Philosophie nicht als eine aus dem Bündel deskriptiver oder normativer Geisteswissenschaften, die man mit diesem Gesamtnamen noch immer zu bezeichnen pflegt, sondern Philosophie in der Bedeutung, in welcher man sie einst die Königin der Wissenschaften genannt hat, als die wissenschaftliche Bearbeitung der obersten Begriffe und die systematische Ordnung der allgemeinsten oder fundamentalsten Tatsachen. Und als solche ist die Leistung Hamerlings doch überraschend, und zwar ebenso vom literargeschichtlichen wie vom psychologischen Standpunkte aus. Der Dichter erinnert in seiner Einleitung wie entschuldigend an eine Reihe anderer Dichter, welche auch mit wissenschaftlichen Arbeiten hervortraten; insbesondere in unserer klassischen Periode war der Bund zwischen Poesie und Philosophie wirklich ein sehr enger, keineswegs auf bloße Personalunion beschränkt, sondern volle Lebensgemeinschaft. „Die Philosophie unserer Dichterheroen“ hat sich selbst in den Vorlesungsverzeichnissen der Hochschulen einen Platz errungen; über Goethes, Schillers, Lessings Philosophie sind viele Bücher geschrieben worden. Aber das alles sind mehr oder minder künstliche Konstruktionen, die aus einzelnen Baustücken, welche zerstreut herumliegen, eine Architektur aufführen. Ein System der Philosophie hat keiner dieser Dichter und Denker hinterlassen. Es wird Aufgabe des künftigen Hamerling-Biographen sein, diese wissenschaftliche Tätigkeit des Dichters in das Gesamtbild seiner Persönlichkeit einzufügen; hier soll nur das Interesse für das System als solches geweckt und der Versuch einer allgemeinen Charakteristik desselben gemacht werden.

Zunächst das Äußerliche. Das System, welches unter dem bescheidenen Namen „Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis“ auftritt, erscheint in vier Bücher gegliedert: Theorie der Erkenntnis, Theorie des Seins, Theorie der Wirkung und Theorie des Willens. Die beiden ersten Bücher sind am meisten ausgeführt und abgerundet. Es ist, als hätte sich der Dichter, wie um ein inneres Gegengewicht gegen die in ihm wogende Gestaltenfülle zu gewinnen, mit Vorliebe an die abstraktesten Probleme gemacht, wie ein anderer etwa das Schachspiel pflegt oder wie umgekehrt, nach demselben Gesetze psychischer Ausgleichung, Mathematiker und Philosophen bei der Kunst, insbesondere bei Musik und Malerei, sich von der strengen Gedankenarbeit zu erholen lieben. Am meisten trägt das dritte Buch, die eigentliche Naturphilosophie enthaltend, den skizzenhaften Charakter des Entwurfes. Das Kapitel „Physis“ ist eigentlich nur eine Sammlung von Exzerpten und Reflexionen. Hamerling selbst bemerkt dazu im Vorwort, daß er sich eine ausgeführte, abgerundete Darlegung seiner naturwissenschaftlichen Weltansicht vorbehalten habe, bis er seine bezüglichen Studien zu einem vorläufigen Abschlusse gebracht haben würde. „Hat man doch auf diesem Gebiete am unablässigsten und am längsten zu lernen!“ Und in der Tat darf die sachgemäße Behandlung der Naturphilosophie geradezu als das schwierigste Problem einer systematischen Philosophie der Gegenwart bezeichnet werden, nicht nur darum, weil sich dies ganze Forschungsgebiet in beständigem Flusse befindet, sondern weil sich die Ausbildung der modernen Naturwissenschaft in viel größerer Entfernung vom philosophischen Gedanken vollzogen hat als die der Geisteswissenschaften.

Es versteht sich wohl von selbst, daß in einem Bericht wie dem gegenwärtigen kein Versuch gemacht werden kann, auf die Überfülle einzelner Probleme, welche in einer solchen Systematisierung behandelt werden, näher einzugehen. Steht doch hinter den meisten derselben eine lange historische Entwicklung und eine ausgedehnte Literatur! Man kann nur einige entscheidende Punkte herausgreifen, welche die von Hamerling vorgetragene Weltanschauung charakterisieren und ihr Verhältnis zu anderen bekannten Typen ersichtlich machen. Schon der manchen Lesern vielleicht befremdlich erscheinende Titel „Atomistik des Willens“

gibt in dieser Beziehung Winke, deren Deutung ich zunächst versuchen will. Er ist ein philosophisches Ausgleichsprogramm, bestimmt, zwei geistige Mächte zu versöhnen, die in der Trennung voneinander schlecht gedeihen und sich doch nicht gut vertragen. Für die Naturwissenschaft ist die Atomistik eine unentbehrliche Hypothese geworden, wenn es auch bis zur Stunde an jeder prinzipiell durchgearbeiteten Theorie der Materie fehlt und Physik, Chemie, Biologie sich ihren eigenen Atombegriff zurechtmachen. Die Philosophie ist unfähig gewesen, diesen Mangel zu ersetzen; teils wegen erkenntnistheoretischer Bedenklichkeiten, auf welche ich sogleich zurückkommen werde; teils aus dem Grunde, weil sie, insbesondere in Deutschland, unter dem Zeichen Spinozas und Schellings stehend, statt jenes naturwissenschaftlichen Pluralismus vielmehr einen strengen Monismus verkündete. Schopenhauer möge als der gelesenste Vertreter dieser Anschauung genannt sein, welche auch bei Eduard v. Hartmann, trotz erheblicher Veränderungen, doch den Hintergrund der gesamten „Philosophie des Unbewußten" bildet. Es sind schroffe Gegensätze, auf welche wir hier geführt werden. Für die eine Anschauung ist die Welt gleich der Summe ihrer kleinsten materiellen Teile; diese sind das eigentlich Reale, und was wir Naturgesetze nennen, ist nichts Anderes als die unter konstanten Bedingungen gleichmäßige Wechselwirkung dieser Teile und der Ausdruck für die unter geänderten Verhältnissen sich verschiebende Wirkung. Die andere Anschauung sucht durch ein Zusammenwirken von Phantasie und Verstand in der ungeheuren Vielzahl der Wesen und Kräfte das allen Gemeinsame, und sie gelangt auf ein einziges, „allerwirklichstes" Wesen, das in tausend und tausend Verkleidungen wiederkehrt und doch immer das nämliche bleibt, gleichwie der Lichtstrahl, in wie vielen Gläsern er sich auch brechen mag. Jene erkenntnistheoretischen Erwägungen der neueren Philosophie, von denen ich oben schon gesprochen, begünstigten die harte und schwierige Abstraktion vom Gegebenen, welche diese Anschauung verlangt. Wenn die Philosophie des Aufklärungszeitalters im ganzen geneigt war, den Anteil des Intellekts an dem Aufbau unseres Weltbildes zu gering anzuschlagen und im Geiste lediglich den passiven Spiegel des Universums zu erblicken, so verfiel die Philosophie des 19. Jahr-

hunderts, so weit sie irgend unter dem Einflusse Kants stand, in den entgegengesetzten Fehler, das im Bewußtsein vorhandene Weltbild gänzlich aus der immanenten Tätigkeit des Geistes zu erklären. Nachdrücklich pflegt sie zu versichern, daß es gar kein anderes Sein gebe als gedachtes Sein und daß diese Welt des Bewußtseins, die wir „kraft unserer geistigen Organisation gesetzmäßig produzieren müssen“, auch die einzige Wirklichkeit sei. Natürlich vermochte keine derartige Versicherung zu hindern, daß diese „kritische“, ja hyperkritische Weltansicht immer von dem gemeinen Bewußtsein, wie von zahlreichen Vertretern des wissenschaftlichen Denkens, als eine Verflüchtigung der Dinge zu Gedanken, als Auflösung der Welt in eine bloße Phantasmagorie, empfunden wurde.

Gingen in diesen Dingen philosophisches und naturwissenschaftliches Denken unserer Zeit getrennte Wege, so hinderte doch die wachsende Gemeinsamkeit eines anderen Grundbegriffes völliges Auseinanderfallen. Immer entschiedener löste sich dem naturwissenschaftlichen Denken der Begriff der Materie in den der Kraft, der des Atoms in den des Kraftzentrums auf; immer bewußter begann die Philosophie jenes geheimnisvolle Grundwesen, welches sich hinter dem buntgestickten Isisschleier der Erscheinungswelt verbarg, unter dem Bilde und Gleichnisse des Willens anzuschauen. Diese beiden Begriffe aber mußten sich suchen und finden zu wechselseitiger Ergänzung, und es fehlt in der Philosophie der Gegenwart nicht an Versuchen, sie einander zuzuführen.

An der Hand dieser vorausgeschickten Betrachtungen läßt sich nun die Stellung des Hamerlingschen Werkes inmitten der philosophischen Strömungen unserer Zeit ersichtlich machen. Es ist eine kritisch durchgebildete Wirklichkeitsphilosophie, welche sich zwar stets bewußt bleibt, daß alles Sein uns zunächst nur in der Form von Bewußtseinsinhalten, also durch Vermittlung unserer Organe und unseres Intellektes und als ein Erzeugnis derselben, gegeben ist, die aber auf das Entschiedenste die Überzeugung vertritt, daß Bewußtsein nur als Funktion eines wirklich Seienden, zwischen ihm und anderem Sein vermittelnd, Sinn habe. Der Subjektivitätsphilosophie unseres Jahrhunderts, welche die Welt zu einem bloßen Schattenspiel im Geiste zu machen droht, wird so der Begriff eines objektiv-realen Seins abgewonnen, der

naive Realismus aber, dem Wahrnehmungen ohne weiteres gleich Dingen sind, kritisch belehrt. In ähnlicher Weise sucht Hamerlings Philosophie auch den Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit des Seienden, welcher die Schulen spaltet, als einen notwendigen, nicht aufzuhebenden zu begreifen. Weder die Vielheit ist bloßer Schein und die Einheit das wahrhaft Reale; noch die Einheit bloß Traum und Hirngespinst und nur die unendliche Vielheit wirklich. Alle Naturwissenschaft führt immer wieder auf die fundamentale Tatsache, daß das allgemeine Sein unzählige Male in einem Punkte konzentriert erscheint und daß nur so ein reales Leben zustande kommt. Alle philosophische Betrachtung ist einig in dem Gedanken, daß nicht die Besonderheit, sondern die Wesensgleichheit mit dem allgemeinen Sein und Leben dem Einzelnen seine ganze Kraft, seine Wesenhaftigkeit verleiht. So besteht also die Atomistik zu Recht, aber bezogen auf den Begriff der Einheit und Totalität: unendliches Sein in der Form der Endlichkeit. Jedes Atom ist der Mittelpunkt eines unendlichen Kreises, das Punctum saliens der Welt, und alles, was uns an wirklichen Formen und Wesen entgegentritt, sind Summierungserscheinungen, zu höheren Einheiten verbundene Gruppen von Atomen. Natürlich kann aber im ganzen nichts liegen, was nicht im kleinsten schon vorbereitet ist, und wenn man die Frage stellt, wie das (angeblich starre, tote) Sein oder die atomistisch gegliederte Materie zum Leben wird, so ist dies ebensowenig zu erklären oder Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung wie die oben berührte Spaltung der ewigen Einheit in die Atome: das Sein ist Leben von Anbeginn, und nicht einen Moment in aller Ewigkeit existierte das Sein vor oder außer dem Leben. Leben ist der Mittelbegriff, der Geistiges und Materielles vereint. Alles Lebendige aber, d. h. also jedes Atom, jede Atomgruppe oder Monade, erscheint als ein Triebwesen, als verkörperter und in der Verkörperung fortwirkender Lebenswille, und jedes Kraft-, Lebens- und Willenselement ist sozusagen ein Mikrokosmus. Vom scheinbar Unbewußten zum Bewußten ist nicht ein Sprung, sondern nur ein allmählicher Übergang von der tiefsten Stufe des Bewußtseins zur höchsten. Dies ist der Grundgedanke der „Atomistik des Willens“. Wir sehen sie in enger geistiger Berührung mit dem in der modernen Naturwissenschaft vielfach anklingenden Hylozoismus eines Wallace,

Zöllner, Haeckel, Preyer; anderseits mit jener Metaphysik des Willens, die einst Schelling mit seinem lapidaren Worte: „Wollen ist Ursein" inaugurierte und deren starren Monismus Hartmann zu individualisieren unternahm. Aber für Hamerling lange nicht genug; das Vielfache denkt Hartmann nur als Aktionen dieser Einheit; aber wie sollten Aktionen zu einem Bewußtsein von sich gelangen? Diese Tatsache, daß das Sein auf den obersten Stufen des Lebens sich selber objektiv wird, die Individualisierung der vielen im Ichgefühl, ist nur denkbar, wenn sie Wesenheiten sind; nicht gewollte, sondern selbst wollende.

In welcher Weise nun Hamerling den Gewinn dieser Fundamentalbegriffe, die Anerkennung der endlichen Existenz und des auf sie gehenden Lebenswillens, die doppelte Lebenstendenz eines jeden Wesens als Individuum und als Teil eines Ganzen, d. h. als Ich-Sinn und als All-Sinn, für die Behandlung praktischer Fragen, für die Ethik, für das Problem des Optimismus und Pessimismus, nutzbar zu machen weiß: das mögen diejenigen, deren Interesse durch meine Ausführungen geweckt worden sein sollte, in dem Buche selbst nachlesen. Es ist kein Buch, in dem man eine müßige Stunde lang blättern kann; es fordert Vertiefung und Nachdenken, aber es belohnt sie auch. Nicht das Werk eines Gelehrten für Gelehrte; aber die Arbeit eines ernsten Denkers, der zugleich ein Meister der Sprache ist und die Dinge so ausdrücken kann, wie er sie ausdrücken will. Und wir haben in der deutschen Literatur so wenig Überfluß an Werken, welche zwischen der Philosophie als Wissenschaft und den philosophischen Bedürfnissen der allgemeinen Bildung zu vermitteln geeignet sind, daß dies allein schon eine Empfehlung bedeutet.

39

Bartholomäus von Carneri *)

(1912)

Carneri entstammt nur zur Hälfte aus deutschem Blut; seine Mutter war eine Gräfin Guiliari aus Verona; sie starb bei der

*) Geboren am 3. November 1821 zu Triest, gestorben am 18. Mai 1909 zu Marburg in Steiermark. (A. d. H.)

Geburt des Knaben. Als dieser fünf Jahre alt war, übersiedelte sein Vater, Großgrundbesitzer in der Steiermark und österreichischer Staatsbeamter, mit ihm nach Wien. Dort absolvierte Carneri das humanistische Gymnasium bei den sogenannten Schotten, d. h. den Benediktinern, aus deren Anstalt so viele hervorragende und namentlich auch geistig freie Persönlichkeiten des neueren Österreich hervorgegangen sind. Eben sollte Carneri zur Universität übergehen, wo er sich an der philosophischen Fakultät zu inskribieren gedachte, als ihn ein schweres chronisches Leiden erfaßte, welches ein weiteres Studium an öffentlichen Anstalten unmöglich machte. Erst im Jahre 1847 erlangte er seine Gesundheit fürs erste wieder, und es vergönnte ihm das Schicksal eine Anzahl glücklicher Jahre. Er verheiratete sich mit einer Gräfin Scharffenberg und lebte mit ihr in der glücklichsten Ehe, in voller Geistes- und Herzensgemeinschaft. Dieser Ehe entsprossen zwei Kinder: ein Sohn Max, welchen Carneri im Alter von 23 Jahren verlor und eine Tochter, welche an einen österreichischen Marineoffizier, den Baron Basso von Gödel-Lansy, verheiratet und kinderlos ist. Das Glück dieser Ehe war, wie Carneri oftmals in Briefen sich äußerte, die Sonne, die sein späteres Leben erhellte. Sein eigenes Eheglück war nur von kurzer Dauer. Zehn Jahre nach der Hochzeit erkrankte seine Frau und starb endlich im Jahre 1869 erst 38 Jahre alt, nachdem sie sieben Jahre krank gelegen und während dieser ganzen Zeit die hingebendste Pflege ihres Gatten erfahren hatte.

Damals war Carneri im öffentlichen Leben schon kein Fremder mehr. Bald nach der schweren Niederlage Österreichs im Jahre 1859 waren seine ersten politischen Flugschriften erschienen: „Das moderne Faustrecht“, „Demokratie, Nationalität und Napoleonismus“, „Neuösterreich“, — erfüllt von glühendem Haß gegen Napoleon III., in welchem er nicht nur den Feind Österreichs und Deutschlands, sondern den Feind einer gesunden, innerpolitischen Entwicklung der europäischen Völker überhaupt erblickte. Er bekämpfte die Allianz von Demokratie und Cäsarismus, er spricht das geflügelte Wort vom „Servilismus nach unten“; er prophezeit, daß das Durchdringen des von Napoleon geräuschvoll proklamierten Nationalitätsprinzips namentlich für Österreich eine ungeheure Gefahr bedeute; er warnt eindring-

lich vor dem Panslavismus, der kein Gespenst, sondern eine gewaltige Macht sei und von dem Carneri, die künftige Entwicklung mit weitem Blick vorausnehmend, prophezeit, er werde erst haltmachen, wenn er an der bei seinen fanatischen Führern so verhaßten deutschen Kultur sein Mütchen gekühlt haben werde. Und nicht minder weitblickend ist es, wenn er (im Jahre 1862!) als Schutzmittel gegen das Überhandnehmen der nationalen Ansprüche den höchsten Grad nationaler Parität verlangt, der in einem national gemischten Staatswesen möglich sei: die deutsche Sprache als Lehrsprache aller höheren Lehranstalten in Österreich, daneben die Landessprachen als obligate Unterrichtsfächer. Nach dem Kriege von 1866 schrieb Carneri die Broschüre: „Österreich nach der Schlacht von Königgrätz.“ Dort forderte er trotz der schweren Niederlage und ihrer Folgen, Österreich habe sich dergestalt zu konstituieren, daß seine westliche Reichshälfte einem stark zentralisierten Deutschland beitreten könne. So weit dies im Sinne der alten großdeutschen Idee gemeint war, ist Carneris Forderung freilich durch die politische Entwicklung der folgenden Jahre nicht erfüllt worden. Aber in einem anderen Sinne hat der Bündnisvertrag mit dem Deutschen Reiche seine Forderung doch wahr gemacht, und es klingt wie eine begeisterte Vorverkündigung alles dessen, was der österreichische Liberalismus zu Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre zu schaffen unternahm, wenn Carneri in derselben Flugschrift seinem Vaterlande die Aufgabe stellt: es solle „seine ganze Kraft unter dem Palladium echter Sittlichkeit zusammenfassend, alle Quellen seines Nationalwohlstandes erschließend und seine Verfassung mit den festesten Bürgschaften umgürtend, der freieste Staat der Welt zu werden trachten, so daß künftig nicht mehr Österreich von Deutschland, sondern Deutschland von Österreich angezogen werde“. Schon im Jahre vorher hatte sich Carneri auch auf das kirchenpolitische Gebiet begeben, indem er in der Broschüre „Österreich und die Enzyklika“ (gemeint ist die Enzyklika Pius’ IX. vom 8. Dezember 1864), diese erste und in mancher Beziehung schroffste Kriegserklärung der Kurie gegen den Geist des Liberalismus, kritisiert und zeigt, daß dieses Schriftstück hinter die durch das Konkordat gewährleisteten Ansprüche Roms noch zurückgreife und sich direkt feindlich gegen jeden

modernen Staat und die von ihm anerkannten Ansprüche auf Bildung, Freiheit und Toleranz, „die edelsten Blüten der Weltgeschichte“, stelle. Noch gehaltvoller und unter den heutigen politischen Verhältnissen wieder von beinahe aktuellem Interesse ist die Flugschrift, in der Carneri am Vorabend des Reichsvolksschulgesetzes einen Hirtenbrief des Fürstbischofs Zwerger von Graz — mit den abfälligsten und feindseligsten Äußerungen über die gesamte liberale Rechtsdoktrin in bezug auf Kirche, Staat und Schule, sowie die Ehegesetzgebung — prüfte und energisch zurückwies.

Als Carneri diese Schriften verfaßte, hatte er bereits seit einiger Zeit angefangen, sich auch als praktischer Politiker zu betätigen. Zunächst nur auf dem kleineren Schauplatze des steirischen Landtages, in welchen er als Besitzer des Gutes Wildhaus seit dem Jahre 1861 vom Großgrundbesitz entsendet wurde. Er gehörte dieser Körperschaft bis zum Jahre 1883 an. Von da ab kandidierte er nicht mehr für eine neue Wahl. Im Jahre 1870 erhielt er zum erstenmal von der Kurie des steirischen Großgrundbesitzes das Mandat für den österreichischen Reichsrat, in welchem er diese politische Gruppe bis zum Jahre 1885 vertrat. In diesem Jahre wählte ihn die steirische Landeshauptstadt Graz zu ihrem Abgeordneten. Nach Ablauf der sechsjährigen Wahlperiode unterlag er bei der Neuwahl gegen Hoffmann v. Wellenhof. Der Großgrundbesitz bot ihm darauf neuerdings das Reichsratsmandat an, welches Carneri jedoch nicht mehr annahm. Von dieser parlamentarischen Tätigkeit Carneris, namentlich soweit sie sich im Reichsrate abspielte, geben seine großen, sorgfältig vorbereiteten und gedankenreichen Budgetreden Zeugnis. Sie sind wichtige Urkunden für die Geschichte des österreichischen Parlaments und der altliberalen Schule, der Verfassungspartei, deren Grundsätze Carneri mit Überzeugungstreue und vornehmer, maßvoller Beredsamkeit vertrat. Vor allem in der für die innere Entwicklung Österreichs so kritischen Zeit, da unter dem Ministerium Taaffe alle Kräfte der Regierungspolitik daran gesetzt wurden, die slavischen Nationen auf Kosten des Deutschtums zu stärken und den Liberalismus möglichst lahm zu legen, erhoben sich seine Reden zu einer Höhe und seine Polemik zu einer oppositionellen Schärfe, wie sie bis dahin im Reichsrat noch selten hervorgetreten war.

In die nämliche Zeit, in welcher sich die Aufmerksamkeit des steirischen Gutsbesitzers den politischen Problemen Österreichs zuzuwenden begann, fällt das wissenschaftliche Ereignis, das den entscheidenden Einfluß auf seine Geistesrichtung gehabt und Carneri zum Philosophen gemacht hat, soweit derartige Anregungen überhaupt von außen kommen können. Dies ist das Hervortreten Darwins. Im Jahre 1859 war dessen grundlegendes Werk über den Ursprung der Arten erschienen: das erste Glied einer langen Reihe von Arbeiten, in denen der geniale Forscher seinen Grundgedanken mit einer erstaunlichen Fülle von Geist und Beobachtung auf immer neue Gebiete des Naturlebens anzuwenden unternahm. In kurzer Zeit spalteten die Theorien Darwins nicht nur die wissenschaftliche, sondern die ganze gebildete Welt in zwei Lager — begeisterte Anhänger und ergrimmte Widersacher. Unendliche Perspektiven sahen die einen aufgetan, ehrwürdigste Heiligtümer der Menschheit die anderen bedroht. Aber Freunde wie Gegner ließen vielfach das Verständnis der vollen Tragweite dieser Theorien und der neuen Aufgaben, welche sie dem menschlichen Denken stellten, vermissen. Hier setzte Carneris philosophische Tätigkeit ein, und gleich seine erste Arbeit „Sittlichkeit und Darwinismus, drei Bücher Ethik“ (1871) zeigt, wie scharf und treffend er den springenden Punkt der ganzen Kontroverse erfaßt hat. Oft ist Ernst Haeckel als der eigentliche Apostel des Darwinismus für Deutschland bezeichnet worden. In allem, was den Ausbau des Darwinismus zu einer vollständigen Theorie des organischen Werdens angeht, gewiß mit Recht. Aber gerade dasjenige, was viele Zeitgenossen an der neuen Lehre zumeist erschreckte, konnte von dieser Seite her nicht beseitigt oder abgeschwächt werden. Wenn der Mensch genetisch vom Tiere abzuleiten war, wenn seine Anlagen nur eine Potenzierung der tierischen Kräfte sind, die Vernunft kein angeborener Besitz, der dem Menschen Bürgerrecht in zwei Welten gab, wie noch die Philosophie Kants mit Nachdruck gelehrt hatte; wenn diese Welt überhaupt nicht von Vernunft-, sondern von Naturgesetzen regiert wird und das oberste Naturgesetz im ganzen Bereich des organischen Lebens das Recht des Stärkeren ist — stürzen dann mit der alten Zoologie nicht auch alle Heiligtümer der Menschheit zusammen? Werden dem Menschen mit dem Stolze seiner

höheren Abkunft nicht auch die besten Antriebe zur Veredlung entrissen? Bedeutet der Sieg der darwinistischen Anschauung nicht den Einbruch des moralischen Chaos, des rücksichtslosen Kampfes Aller gegen Alle in die mühsam aufgebaute Welt der sittlichen Ordnungen? Wer nur einmal einen Blick in den breiten Strom der antidarwinistischen Literatur getan hat, der weiß, in welchem Umfange solche Anschauungen, solche Befürchtungen und Mißdeutungen, der neuen Lehre entgegengetreten sind, und der wird den geschichtlichen und sachlichen Wert der Leistung Carneris zu würdigen wissen. Er unternahm es, die neue Lehre gerade von der Seite aus zu stützen, wo ihren biologischen Verteidigern die Waffen fehlten, ja wo sie von diesen sogar arg bloßgestellt worden war, indem sie den Kampf ums Dasein als Fortschrittsprinzip ohne weiteres von der Tierwelt auf die Menschenwelt übertrugen.

Mit den Gedanken dieser Schrift hat Carneri das Hauptthema seines gesamten Philosophierens angegeben. Wenn er hier von „Ethik“ spricht, so stellt er diesen Begriff ausdrücklich dem der „Moral im engeren Sinne als einer Lehre von Tugenden und Pflichten“ entgegen. Ethik ist ihm „die Zusammenfassung der letzten Resultate der gesamten philosophischen Wissenschaften in ihrer Anwendung aufs praktische Leben, auf die Gesittung überhaupt“. Zwischen den Ergebnissen moderner Naturforschung und unseren ethischen Überzeugungen darf und kann kein Konflikt, kein unlösbarer Widerspruch bestehen. Den Weg zu zeigen, der von der neuen Biologie zu einem neuen Idealismus führt: das kann man als das eigentliche Ziel der Philosophie Carneris bezeichnen.

Wenn die Darwinsche Entwicklungslehre den Nachweis erbracht hat, daß der Mensch Naturwesen ist wie jedes andere Tier und aus den nächstverwandten Tiergeschlechtern der Urzeit hervorgewachsen ist — folgt denn daraus, daß der Mensch immer Tier bleiben müsse? Kann der Mensch, der sich als denkendes Wesen so hoch über das Tier gehoben hat, als handelndes, mit seinem Willen, auf dieser Stufe verharren, so daß dieselben allgemeinen Ursachen, welche die Veränderung und die Höherbildung der organischen Formen besorgt haben, auch im Völkerleben, auch in der Menschengeschichte, die allein wirksamen

und ausschlaggebenden sind? Eine solche Auffassung ist für Carneri unmöglich; sie widerspricht den Grundzügen menschlicher Organisation, wie sie von Darwin selbst als ein Erbstück aus der Ahnenreihe der höchst organisierten Tiergeschlechter aufgezeigt worden ist. Neben dem Selbsterhaltungstrieb besitzt der Mensch seit ältesten Zeiten den Gattungs- und Geselligkeitstrieb. Der isolierte Mensch ist unmöglich, unwirklich, ein Gebilde der Abstraktion. Und da zugleich der Intellekt beim Menschen stärker und entwicklungsfähiger ist als bei jedem anderen Tiere, so muß der Kampf ums Dasein in der Menschheit ganz andere Formen annehmen und einen ganz anderen Inhalt bekommen als in der Tierwelt. Der Intellekt zeigt dem Menschen, daß er den höchsten Lebenszweck jedes Naturwesens, Selbsterhaltung und Arterhaltung, nicht im Gegensatz zu seinesgleichen, sondern nur im Zusammenwirken mit seinesgleichen erreichen kann. So wächst langsam eine höhere Natur über der tierischen heran: Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, Edelsinn und Güte und das Ideal eines harmonisch geordneten Menschendaseins. Kein angeborenes angestammtes Gut ist Gewissen und Sittengesetz, sondern ein in heißen Kämpfen durch Jahrtausende hindurch langsam errungenes Kapital, dem jede Generation ihre Beisteuer schuldig ist; nicht die Stimme aus einer anderen Welt, sondern das höchste Werk der in diesen Funktionen gewissermaßen über sich selbst hinausstrebenden Natur.

Diese Gedanken, welche „Sittlichkeit und Darwinismus“ zunächst in einer freieren, mehr rhetorischen Form entwickelt hatte, stellte Carneri später im Jahre 1880 in seiner „Grundlegung der Ethik“ in einer gedrängteren, geschlosseneren und psychologisch vertieften Form dar. Die ethischen Schriften Carneris, obwohl lange nicht nach Verdienst gekannt und geschätzt, sind gleichwohl nicht ohne Anerkennung und Erfolg geblieben. „Sittlichkeit und Darwinismus“ konnte im Jahre 1902 in einer zweiten, durch wesentliche Änderungen und Zusätze vermehrten Auflage erscheinen; die „Grundlegung der Ethik“ aber hat in einer Volksausgabe außerordentlich weite Verbreitung gefunden. Die praktische Anwendung seiner Ideen jedoch hat Carneri nirgends in wirksamerer Weise gegeben als in dem Buche, das im Jahre 1888 unter dem Titel „Der moderne Mensch. Versuche

über Lebensführung“ zuerst herausgekommen ist, einen durchschlagenden Erfolg errungen und sich in vielen Tausenden von Exemplaren im ganzen deutschen Sprachgebiete verbreitet hat. Hier gibt der fast Siebzigjährige den köstlichsten Gewinn seines Lebens und Denkens. Hier spricht nicht der Gelehrte, sondern der Mensch; nicht der strenge Sittenprediger, sondern der ernste Freund und Berater, dem nichts Menschliches fremd ist, der aber alles, was menschlich ist, zu den höchsten Zielen zu wenden bestrebt ist. Zugleich ein ganz persönliches Bekenntnis, eine Art moralischer Selbstbiographie; denn — wie er einmal in einem Briefe sich ausdrückt — „ich habe nie von anderen etwas verlangen können, was ich nicht selbst zu üben vermocht habe“. Und in der Tat: wie hat Carneri, was seine Ethik theoretisch als Forderung aussprach, selbst gelebt! Ein Mann von vornehmster Gesinnung und Haltung, auch gegen den politischen und wissenschaftlichen Gegner; von unbeirrbarer, durch keine Lockung des landläufigen politischen Ehrgeizes zu erschütternder Treue der Überzeugung und von einer wunderbaren Kraft, alles Leiden, welches das Leben ihm bescherte, nicht nur zu ertragen, sondern im wahren Sinne des Wortes zu verklären.

Derselbe Mann aber, der sich so energisch dagegen wehrte, daß aus dem biologisch fundierten Entwicklungsgedanken für die Menschheit nichts weiter folgen solle als jene brutale Ethik, welche das Recht des Stärkeren als höchstes Lebensgesetz wie als Sittengesetz proklamiert, war aufs eifrigste bemüht, in der theoretischen Grundlegung der monistischen Weltansicht, welche ihm durch den Darwinismus ermöglicht schien, sich von jeder Phantasie freizuhalten und, echt positivistisch, mit den einfachsten Annahmen auszukommen. Schon im Jahre 1876 veröffentlichte er die wichtige psychologische Studie „Gefühl, Bewußtsein, Wille“, deren Ergebnisse er später noch einmal in gedrängterer Fassung und in Wechselwirkung mit neueren Theorien in der Schrift „Empfindung und Bewußtsein; Monistische Bedenken“ (1893) darstellte. Zwei Dinge sind an diesen Arbeiten besonders wichtig: die scharfe Trennung zwischen den psychologischen Begriffen Empfindung und Gefühl, welche für die moderne Psychologie große Bedeutung gewonnen hat, und die Theorie, daß Empfindung weiter reicht als Bewußtsein und dieses erst

aus einer Summation oder Vereinheitlichung von lokalisierten Reizungen und isolierten Empfindungen hervorgehe. Diese sind allen Organismen eigen, weil Leben und Empfinden eins sind und alle Teile eines Organismus leben. Die bewußte Empfindung oder das Gefühl aber ist die Beziehung eines lokalen Reizes auf das Individuum als solches, als Ganzes. Sie kommt nur durch Zentralisierung zustande. Diese Theorie ist für die Art, wie Carneri den Monismus auffaßte, in hohem Grade charakteristisch. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher er sich gegen jeden Versuch wendet, den Geist hinter oder über der Natur zu suchen, wendet er sich auch gegen jeden Versuch, ihn in der Form des Psychischen, als Seele oder Bewußtsein, in die letzten Einheiten der Materie, der organischen wie der anorganischen, in die Zellen oder in die Atome hinein zu geheimnissen und sich zu diesem Zwecke des unklaren und widerspruchsvollen Begriffs der unbewußten Seelentätigkeit, mag diese nun Vorstellung oder Wille heißen, zu bedienen. Carneris Monismus macht Ernst mit der Materie als dem letzten Grunde alles Seins; er macht aber auch Ernst mit der Fülle des geistigen Lebens, das sich auf diesem Grunde erhebt, und bleibt sich darüber klar, daß sich diese nicht mit Hilfe von physiologischen Methoden erkennen lasse. Materie und Geist, wie abgrundtief scheinbar voneinander geschieden, sind keine Gegensätze, sondern nur Endglieder in der Entwicklung einer und derselben Wirklichkeit. Sie sind darum aber auch nicht identisch: die Materie als solche nicht beseelt, nicht denkend; der Geist nicht bloß nach Naturgesetzen, sondern nach Zweckgesetzen handelnd. Zwischen Materie und Geist liegt die ganze Entwicklung des unorganischen Stoffes zum organisierten, die ganze Entwicklung des subjektiven Geistes zum objektiven in Familie und Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft. Die große Einsicht, welche Carneri gewonnen hat, ist die, daß das wahre Geheimnis des aufsteigenden Lebens die sich immer mehr verfeinernde Formenbildung ist, welche gestattet, immer größere Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenzufassen. So ist es mit dem Organismus und dem Nervensystem, so ist es mit Gesellschaft und Staat. Gegen allen Pantheismus, sowohl den Spinozas und Goethes als den der Philosophie des Unbewußten, enthält namentlich die Schrift „Empfindung und Bewußtsein“ die entschiedenste

Absage. „Die Überzeugung, daß es keinen Geist ohne Materie gäbe, fußt auf Erfahrung,“ heißt es dort, „während nichts in der Erfahrung dafür spricht, daß mit der Materie überhaupt Geist verbunden sei.“

Den ganzen Zusammenhang von Carneris Denken, nicht in streng systematischer Form, sondern in einer Reihe von Aufsätzen, die verschiedene Themen behandeln, aber durch die Einheit eines herrschenden Grundgedankens zusammengehalten werden, zeigt die im Jahre 1886 erschienene Sammlung: „Entwicklung und Glückseligkeit; Ethische Essays.“ Mehr als jede andere Schrift Carneris läßt diese Sammlung von Aufsätzen und Abhandlungen, welche insgesamt früher in der Zeitschrift „Kosmos“ erschienen waren, die Weite seiner Interessen und die Grundtendenz seines Wesens erkennen: eine streng naturalistische, allem Transzendenten, allem Phantastischen abgewendete Denkweise in die Region eines reinen praktischen Idealismus emporwachsen zu lassen. Carneri selbst hat die Sammlung eine Art Einleitung in das Studium einer monistischen Ethik genannt. Unter den siebenundzwanzig Aufsätzen der Sammlung befindet sich auch einer, welcher „Die Moral und die Volksschule“ behandelt und in einer mehr entwickelten Form die Gedanken weiterführt, welche Carneri dreißig Jahre früher in der Kampfschrift gegen den Hirtenbrief des Bischofs Zwerger ausgesprochen hatte. Es ist bezeichnend für seinen Optimismus und für seinen unerschütterlichen Glauben an die Macht der liberalen Ideen in Österreich, daß Carneri noch im Jahre 1893 die Einführung eines obligatorischen Moralunterrichts auf weltlicher Basis in der österreichischen Volksschule für möglich hielt. Daß er der im Deutschen Reiche mit dem Jahre 1892 einsetzenden und einige Jahre später auch nach Österreich übergreifenden „ethischen Bewegung“ mit regstem Interesse und besten Wünschen folgte, war nur eine Konsequenz der Anschauungen, welche Carneri sein ganzes Leben hindurch vertreten hatte. Zu aktivem Eingreifen waren weder die Umstände noch die Kräfte des alternden Mannes angetan.

Seine parlamentarische Tätigkeit hatte mit dem Jahre 1891 ihren Abschluß erreicht. Schon das letzte Jahrzehnt derselben war von Carneri mit Aufgebot höchster Willenskraft und sittlicher

Energie einem widerspenstigen Körper abgerungen worden. Als er sechzig Jahre alt geworden war, kehrte die Krankheit, die seine Jugend verbittert hatte, mit verstärkter Gewalt zurück. Sie zwang ihn zum Verkauf seines Gutes Wildhaus, dessen Bewirtschaftung er nicht mehr führen konnte, und zur Übersiedlung in die Stadt Marburg, wo er bis zu seinem Tode wohnte und die ihn mit dem Ehrenbürgerrecht auszeichnete. Wie die Jahre fortschritten, machten sich auch andere Beschwerden, namentlich ein unaufhaltsames Sinken der Sehkraft, fühlbar. Aber die geistige Frische blieb ungebrochen. Mit regstem Interesse verfolgte Carneri alle Vorgänge des öffentlichen und wissenschaftlichen Lebens; unermüdlich führte er auch seine Korrespondenz fort, deren Mitteilungen freilich immer fragmentarischer und deren Schriftzüge zuletzt fast unleserlich wurden. Nichts legt von dieser nie ermattenden Kraft des Geistes schöneres Zeugnis ab als das Werk, welches der Achtzigjährige den beiden Nationen, die an seiner Wiege gestanden hatten, darbrachte: die Übersetzung der Divina Comedia. An diesem gewaltigen Werke lebte die poetische Kraft wieder auf, welche Carneri schon in jüngeren Jahren fein gedachte und formvollendete Dichtungen eingegeben hatte. Im Jahre 1847 war von ihm ein Bändchen Gedichte erschienen, das 1850 eine zweite Auflage erlebte. Neben die rein lyrischen Klänge dieser Sammlung, aus denen ein zartes und reich bewegtes Liebes- und Stimmungsleben spricht — allerdings findet sich schon hier ein Anhang „Vaterländische Lieder“ — trat im Jahre 1862 die Sammlung „Pflug und Schwert“: ein Kranz formvollendeter Sonette, von welchen die politischen im wahren Sinn des Wortes „geharnischt“ sind und den Gedanken und Stimmungen, aus welchen die gleichzeitigen Flugschriften hervorgegangen waren, poetischen Ausdruck verliehen. Sein feines Formgefühl zeigt besonders die Sammlung „Ungarische Volkslieder und Balladen“ (1892). Eine fast wortgetreue Übersetzung in französische Prosa ist hier in deutsche Verse umgegossen, welche in ihrer rhythmischen Bewegung und ihrer Ausdrucksweise den nationalen Charakter glücklich und charakteristisch wiedergeben. Die Übersetzung der Divina Comedia — sechs ausgewählte Gesänge erschienen 1896, die vollständige Übersetzung des ganzen Gedichtes 1901 — erwuchs in langen Tagen und

schmerzensreichen Nächten jener späten Zeit, und die Art, wie sie entstand, ist bezeichnend für die Kraft der Persönlichkeit, die sie schuf. Zu einer Anzahl von Gesängen, die Carneri seit seiner Jugend auswendig wußte, lernte er durch Vorlesen im Laufe der Zeit die fehlenden hinzu, und im Kopfe entstand auch auf Grund dieses Gedächtnisbesitzes die Übersetzung, welche er alsdann diktierte. Carneri hat sich, um freiere Bewegung für die Wiedergabe des Gedankens zu gewinnen, von der unermeßlichen Schwierigkeit des Reimes emanzipiert und die italienischen Terzinen in reimlose fünffüßige Jamben umgebildet. Dafür hat er sich peinlichst an die Beobachtung bestimmter Grundsätze in bezug auf die Vermeidung des Hiatus und die Verwendung der Alliteration bei Dante gebunden, durch welche er nicht nur den Sinn, sondern bis zu einem gewissen Grade auch den Ton des Originals zu treffen sucht und nach dem Urteil berufener Kenner vielfach auch getroffen hat. Über seine Intentionen und die Grundsätze Dantescher Verskunst hat sich Carneri in der beachtenswerten Einleitung, welche den „Sechs Gesängen" vorangestellt ist, ausgesprochen.

Dieses Leben, reich an Schmerzen, aber auch reich an jenem Glück, welches geistiges Schaffen und eine abgeklärte, einheitliche Weltanschauung gewährt, nicht beschwert durch den Glanz äußerer Ehren — nicht einmal ins Herrenhaus hat man ihn berufen — empfing eine schöne Krönung durch das Ehrendoktorat der Philosophie, welches die Wiener Universität Carneri zum 80. Geburtstage verlieh. Acht Jahre später, am 18. Mai 1909, ist Carneri im 88. Lebensjahre verschieden. In ihm hat das österreichische Deutschtum, der österreichische Liberalismus einen seiner edelsten, hochgestimmtesten Vertreter verloren. Er ist nicht nur ein großes Vorbild für die jüngere Generation, sondern vor allem ein laut redender Zeuge für eine Wahrheit, welche heute gern mit allen Kräften verdunkelt wird: daß der Atheismus mit dem höchsten sittlichen Ernste, das freieste Denken mit unbedingter Toleranz und die entschiedenste antiklerikale Gesinnung mit dem wärmsten und weitblickendsten Patriotismus und Staatsgefühl Hand in Hand gehen können.

Schriften: 1. Politische: Neu-Österreich. Ein Wort über echten und falschen Konstitutionalismus. Wien 1861. — Franz Deáks Rede vom

österreichischen Standpunkte beleuchtet. Wien 1863. — Demokratie, Nationalität und Napoleonismus, drei Worte an die deutsche Nation. Wien 1862. — Die Freie Gemeinde. Ein Beitrag zur wichtigsten Frage unserer Landtage. Wien 1863. — Julius Froebel und die deutsche Trias. Ein Beitrag zur Bundesreform. Wien 1864. — Österreich und die Enzyklika. Wien 1865. — Österreich nach der Schlacht bei Königgrätz. Ein freies Wort den Deutschen in Österreich gewidmet. — Hirtenbrief des Fürstbischofs Doktor Zwerger, kritisch beleuchtet. Wien 1868.

2. Philosophische: Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bücher Ethik. Wien 1870; 2. Aufl. 1902. — Gefühl, Bewußtsein, Wille. Eine psychologische Studie. Wien 1876. — Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewußten. Wien 1877. — Grundlegung der Ethik. Stuttgart 1880. Auch in einer Volksausgabe. — Entwicklung und Glückseligkeit. Ethische Essays. Stuttgart 1886. — Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung. Bonn 1891, 5. Aufl. 1901 (dasselbe in Volksausgabe und Taschenausgabe, beide in vielen Tausenden). — Empfindung und Bewußtsein. Monistische Bedenken. Bonn 1893.

3. Poetische: Gedichte. Leipzig 1847, 2. Aufl. 1850. — Pflug und Schwert. Sonette. Wien 1862. — Ungarische Volkslieder und Balladen. Deutsch. Wien 1892. — Sechs Gesänge aus Dantes Göttlicher Komödie. Deutsch und eingeleitet mit einem Versuch über die Anwendung der Alliteration bei Dante. Wien 1896. — Dantes Göttliche Komödie, übersetzt und mit einem Vorwort versehen. Halle a. d. S. 1901.

Literatur: Nekrologe von Ernst Freih. v. Plener und M. E. delle Grazie: Morgenblatt der „Neuen Freien Presse“ vom 19. Mai 1909. — Adolf Harpf: Darwin in der Ethik. Festschrift zum 80. Geburtstage Carneris. Leoben 1901. — C. M. Williams: A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution. New York und London 1893, S. 143—175 *).

40

Wilhelm Wundt

Zum 70. Geburtstage

(1902)

Das Jahr 1832 ist ein Markstein in der Geschichte der deutschen Philosophie. An der Schwelle dieses Jahres (November 1831) war Hegel gestorben, hinweggerafft von der furchtbaren Seuche, die zum erstenmal ihre unheilbringende Wanderung durch Europa

*) Nach Abfassung dieser Charakteristik ist eine ausgezeichnete Monographie von Johannes Sieber erschienen: Carneris Philosophie. Breslau 1913. (A. d. H.)

antrat. Es war der Augenblick des größten Glanzes seiner Philosophie, des größten Ansehens seiner Person. Von seinem Katheder in Berlin strahlte das Licht des spekulativen Idealismus, den er vertrat, über ganz Deutschland.

Die logisch-metaphysischen Gedanken seines Fundamentalwerkes, des „Systems der Logik", hatte er in den Jahren seiner Berliner Lehrtätigkeit namentlich auf die historischen Disziplinen im größten Umfange angewendet. Religionsphilosophie, Kunstphilosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Geschichte der Philosophie wurden von ihm recht eigentlich erst geschaffen. Mit wunderbarem Geschick tritt seine dialektische Methode mit ihrer Gegenüberstellung und ihrer Überwindung von Gegensätzen in den Dienst des durch Winckelmann, Herder, Schiller und die Romantiker neu geweckten historischen Geistes und lehrt, die Einseitigkeit der älteren subjektivistischen Betrachtungsweise überwindend, die geschichtlichen Erscheinungen in ihrer relativen Wahrheit zu verstehen.

Der Eindruck dieser geistigen Taten auf die Zeitgenossen war gewaltig. Ein Kreis hervorragender Männer in und außer Deutschland schloß sich an Hegel an und suchte in seinem System die Stütze für die eigenen Gedanken. Die Katheder der deutschen, namentlich der preußischen Universitäten füllten sich mit seinen Anhängern. Der Franzose Cousin wallfahrtet nach Berlin und holt sich dort die Inspiration für seine Neubelebung der spiritualistischen Philosophie auf den französischen Universitäten. Auch England, dessen führende Geister sich eben damals der Verarbeitung der von Bentham gegebenen Anregungen widmeten, hat sich auf die Dauer der Macht der Hegelschen Gedanken nicht ganz entziehen können, und ihr Einfluß auf die spekulative Richtung der englischen Philosophie reicht bis an die Gegenwart.

Auf diese glanzvolle Zeit der philosophischen Hegemonie Deutschlands folgte ein rascher Niedergang. Ein Menschenalter nach dem Tode Hegels, um die Mitte der sechziger Jahre, treffen wir eine ganz geänderte Situation. Der Purpurmantel, den die Philosophie getragen, liegt zerfetzt auf dem Boden; ihre Anhänger sind zerstreut, gespalten; sie selbst lebt, wie alle Prätendenten, mehr in der Erinnerung an eine glanzvolle Vergangenheit, in unbestimmten Zukunftshoffnungen als in der Gegenwart. Man

hat den Glauben an sie verloren; man hält sie für eine Art von Atavismus. Zu der Zeit, als ich meine Studien begann, die Erklärung abzugeben, man wolle sich der Philosophie widmen, bedeutete eine Art Märtyrertum unter den Kommilitonen. Es schien bei manchen gleichbedeutend mit einer Kandidatur fürs Irrenhaus. Die Macht, von der diese große Umwälzung ausgegangen, die Naturwissenschaft, war im Organismus der Hegelschen Philosophie der Paria gewesen. Hegel hatte auf diesem Gebiet keine selbständigen Kenntnisse. Hier war er abhängig von seinem Rivalen Schelling.

Auch sonst ist seine Methode oft gewaltsam mit den Tatsachen umgesprungen; hier hat er sich wirkliche Blößen gegeben. Diese Präponderanz der Geisteswissenschaften war der natürliche Reflex der Zeit, in welcher das System entstand, und ihrer vorzugsweise literarischen, geschichtlichen und schöngeistigen Bildung.

Umgekehrt war es die Signatur der Zeit vom Ende der vierziger Jahre bis weit über das Jahr 1870 hinaus, daß die erstarkte Naturwissenschaft, im Besitze fein durchgebildeter empirischer, experimenteller und mathematischer Methoden und eines mit erstaunlicher Schnelligkeit anwachsenden Tatsachenmaterials, sich für fähig erklärte, den wichtigsten Teil der Arbeit, welchen die Philosophie zu leisten versprochen hatte, selbst und besser verrichten zu können. Bei der größten Mannigfaltigkeit der Einzelforschung schienen sich die Ergebnisse der einzelnen Disziplinen wie von selbst zu einem Weltbilde zusammenzuschließen, das vor der älteren Naturphilosophie den Reichtum gesicherter Tatsächlichkeit und fast durchgängiger Anschaulichkeit voraus hatte. An die Stelle der begrifflich-logischen Konstruktion trat das Ideal einer mechanischen Erklärung des Weltgeschehens, in doppeltem Sinne als Mechanik der Atome und Mechanik der Massen, sich vollendend in der Entdeckung der Umwandelbarkeit der natürlichen Energien ineinander und in meßbare Quanta mechanischer Arbeit. An die Stelle der geheimnisvoll bildenden Idee oder Lebenskraft trat das Suchen nach den chemischen Gesetzen, welche im Organismus den Stoffumsatz und den Aufbau der Organe bedingen und von deren Tätigkeit die Funktionen abhängig sind, die wir Leben nennen. Und während mit der Entdeckung der Zelle, des Atoms im biologischen Sinne, der Blick

sich auftat für die Wunderwelt des Kleinsten, welche der Organismus als Republik oder Monarchie aufbaut, wurden die scheinbar festen Formen der Lebewesen zu Resultanten entgegengesetzter Kräfte, der Vererbung und Anpassung, von denen die Konstanz und die Variabilität der Gattungen bedingt sind. Für dieses ungeheure Schauspiel des organischen Werdens ist auch die Stätte bereitet: man lernt die Runzeln und Furchen im Antlitz der Erde verstehen und die Geschichte der Jahrtausende deuten, die ihm ihre Spur eingegraben. Und vor der Zauberlaterne des Spektroskops lichten sich auch die Rätsel des Himmels; die glühenden Kolosse, die in den Tiefen des Weltraums leuchten, müssen dem Auge des Menschen ihre chemische Beschaffenheit verraten und das Stadium der Entwicklung, in dem sie sich befinden. Es wächst der große Gedanke von der Einheit der Stoffe, der Kräfte, der Gesetze des ganzen Weltalls. Die Natur wird ebenso zum dominierenden Begriff, wie es in Hegels System der Geist gewesen war. Wie dieses in der Natur nur den verkappten, den seines wahren Selbst entfremdeten Geist gesehen hatte, so sieht diese neue Naturphilosophie in dem Geiste nur eine unwesentliche, beinahe überflüssige Zutat zur Natur. Und wie für Hegel die Naturphilosophie eigentlich metaphysische Logik geworden war, so wird jetzt allen Ernstes verlangt und erwartet, alle Geisteswissenschaften sollten Naturwissenschaft werden.

Diese Anschauungen haben sich freilich niemals zu einer einheitlichen Darstellung verdichtet, welche an innerer und äußerer Geschlossenheit dem System Hegels gleichgekommen wäre; aber sie bilden den gemeinsamen Grundton, auf welchen eine große Anzahl von gelehrten wie populären Arbeiten gestimmt ist. Ludwig Büchners zahlreiche Schriften, Moleschotts „Kreislauf des Stoffes", Czermaks Darstellung der mechanischen Weltansicht, Ernst Haeckels Arbeiten, noch aus jüngster Zeit seine „Welträtsel", Benjamin Vetters „Stellung des Menschen" und aus der Literatur des Auslandes vor allem Huxleys populär-wissenschaftliche Darstellungen mögen, um nur einige Namen zu nennen, als typische Vertreter der Richtung genannt sein. Von der Philosophie findet hier außer den französischen Enzyklopädisten und ihren Vorläufern höchstens noch Schopenhauer Gnade. Unbeachtet, beinahe vergessen, so lange der spekulative Idealismus

das Wort führte, wird sein System vier, fünf Dezennien nach seiner ersten literarischen Darstellung eine Zuflucht für alle diejenigen, welche den Leitbegriffen der Naturwissenschaft noch einen tieferen gedanklichen Hintergrund zu geben wünschten. Auch in dieser Zeit waren freilich mancherlei andere Kräfte am Werke, an denen eine historische Darstellung unmöglich vorübergehen könnte. Aber die Entmutigung auf philosophischem Gebiete ist doch überall zu spüren. Das Überwiegen der historischen Arbeit, der Rückgang auf Kant, die methodische Einschränkung der Philosophie auf bloße Kritik sind ebenso viele Symptome des Zurückweichens der Philosophie vor der übermächtigen Gegnerin, welche auf der ehemals dürren Heide der Spekulation eine solche Fülle der Erkenntnis hatte ersprießen lassen.

Auch diese Phase unserer Geistesentwicklung ist vorübergegangen. So wenig es jener Philosophie, die einst in stolzem Selbstgefühl sich selbst die absolute nannte, gelungen ist, eine dauernde Herrschaft aufzurichten, so wenig ist es der rein naturwissenschaftlichen Bildung gelungen, die philosophische Denkarbeit wirklich überflüssig zu machen. Das Ende des 19. Jahrhunderts sieht die Philosophie innerlich rekonstruiert. Sie hat wieder den eigenen Schwerpunkt gefunden. Ihr Gebietsumfang ist gegen früher kaum verringert, und sie hat eine Fülle neuen Erkenntnisstoffes in sich aufgenommen. Sie gilt nicht mehr als unnützer Ballast, sondern als unentbehrliches Denkmittel für jeden, der über die Spezialforschung hinaus zu allgemeineren Problemen vordringen will. Ernste Naturforscher fangen an, sich mit ihr zu befreunden; und wenn auch dabei oft nicht minder seltsame Dinge zutage kommen als ehedem, da die Philosophen bisweilen der Naturforschung das Konzept korrigierten — als Symptome eines Stimmungsumschlages sind auch solche Verirrungen bedeutsam und erfreulich.

Wieder ist ein deutscher Lehrstuhl der Mittelpunkt, von dem nicht nur für die übrigen deutschen Universitäten, sondern auch für das Ausland die wichtigsten, man kann wohl sagen, schöpferischen Anregungen ausgehen; der Mittelpunkt, um den sich — glücklicherweise nicht in der engherzigen, auf feste Formeln eingeschworenen Gestalt der Schule — gleichstrebende, geistesverwandte Anhänger in allen Ländern philosophischer Kultur

geschart haben, den beinahe schon verblichenen Ruhm des „Volkes der Denker“ neu verkündigend. Dieser neue Aufschwung, nach welchem in der Zeit der nationalen und politischen Wiedergeburt des Deutschen Reiches viele noch verlangend wie nach einem fernen Wunschlande ausblickten und der heute auch dem widerstrebenden Blick als eine vollzogene Tatsache sich aufdrängt, ist zum großen Teile das Werk und Verdienst des Mannes, der zehn Monate nach Hegels Tod (16. August 1832) ins Leben eintrat und den wir heute als Siebzigjährigen einen Stolz der deutschen Wissenschaft und einen Führer der Philosophie nennen dürfen. Schon von außen angesehen, trägt Wilhelm Wundts Lebenswerk den enzyklopädischen Zug, den die deutsche Philosophie in ihrer Glanzzeit gehabt und der ihr so großen Einfluß auf die allgemeine Bildung gesichert hat. Ein Arbeiter von seltener Unermüdlichkeit und Spannkraft, die sich mit den fortschreitenden Jahren immer noch zu steigern scheint, hat Wundt weite Gebiete des heutigen Wissens selbständig durchgearbeitet, mit eigenen Gedanken befruchtet und in seine philosophischen Konzeptionen aufgenommen. Das „System der Philosophie“ (1889) bildet den vereinigenden Mittelpunkt seiner Gedankenarbeit, um den sich vorbereitend und weiterführend eine Reihe von umfangreichen Untersuchungen und Darstellungen spezieller Gebiete gruppiert: die Psychologie, die in Wundts wissenschaftlicher Tätigkeit wohl den größten Raum einnimmt, die Ethik, die Logik und Geschichte der Philosophie, welche schon in Wundts Ethik, neuestens aber namentlich in seiner „Einleitung in die Philosophie“ von ihm in den Dienst der systematischen Erkenntnis gestellt worden ist. Und da das „System“ ebenso wie die „Logik“ und auch einzelne Abhandlungen, namentlich die tiefgreifende Untersuchung „Über naiven und kritischen Realismus“, alle wesentlichen Züge einer Erkenntnistheorie und Metaphysik enthalten, da ferner die „Ethik“ viele grundlegende Gedanken zur Philosophie der Religion, der Gesellschaft und der Geschichte gibt und mit Sicherheit zu erwarten ist, daß die von Wundt mit jugendlicher Schaffenslust begonnene „Völkerpsychologie“ auf diese Gebiete neues Licht werfen wird, so scheinen — mit Ausnahme der Philosophie des Schönen und der Kunst — fast alle Teile des wissenschaftlichen Organismus der Philosophie hier in einer Hand vereinigt.

Aber wenn wir diese Systembildung mit früheren vergleichen — welcher Unterschied der Zeiten und der geistigen Haltung! Hegel aus rein spekulativen Voraussetzungen seine dialektische Methode ableitend und die allgemeinsten Begriffe an die Spitze seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit stellend; Wundt von einer streng beobachtenden Naturwissenschaft herkommend, durch J. Müllers berühmte Abhandlungen „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“ und „Über die phantastischen Gesichtserscheinungen“ angeregt, im physiologischen Laboratorium von Helmholtz zu Heidelberg als Assistent Lehrjahre absolvierend und von ganz speziellen Problemen einer Theorie der Sinneswahrnehmung das Bedürfnis nach philosophischer Orientierung überhaupt empfangend. Und so setzt auch seine philosophische Arbeit genau auf dem Gebiete ein, welches in der ganzen Periode des spekulativen Idealismus am stiefmütterlichsten behandelt worden war: auf dem Gebiete der Psychologie. Die erste Ausgabe der „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (1863) war ein Programm, das später im einzelnen freilich vielfach berichtigt werden mußte, das aber alle Kühnheit eines ersten, jugendlichen Wurfes trägt und insbesondere der vorläufig letzten Arbeit des Philosophen, der Völkerpsychologie, bedeutsam präludiert. Mit den „Grundzügen der physiologischen Psychologie“, die im Jahre 1874 zum erstenmal erschienen, mit der Eröffnung des psychologischen Laboratoriums an der Universität Leipzig, die Wundt 1875 als Lehrer berufen hatte und deren Zierde er heute bildet, mit der Begründung der „Philosophischen Studien“ als eines Organs zur Veröffentlichung der aus diesem Institute hervorgegangenen Arbeiten, sowie anderer verwandter Untersuchungen, beginnt, man kann wohl sagen, eine neue Wissenschaft und ein neues Zeitalter der Philosophie. Die Psychologie, auf komparativer, experimenteller und physiologischer Grundlage sich neu konstruierend und von dem Zusammenhange mit den metaphysischen Fragen sich tunlichst ablösend, wird das Bindeglied zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Sie gliedert sich dieser geistigen Großmacht der Gegenwart an durch ihre neuen Methoden, nicht minder durch die immer mehr sich befestigende Überzeugung, daß auch der Geist vermöge seiner physiologischen Basis in den allgemeinen Zusammenhang der Natur gehöre; aber zugleich

bedeutet die Wissenschaft vom geistigen Leben und seinen Gesetzen doch ein Reich für sich, vermöge des unaufheblichen Gegensatzes zwischen äußerer oder objektiver und innerer oder subjektiver Erfahrung und des wesentlich verschiedenen Sinnes, welchen der Begriff der Naturgesetzlichkeit im Bereiche des geistigen Lebens empfängt. Diese neue Psychologie ist freilich mit Wundts „Vorlesungen“ und „Grundzügen“ nicht vom Himmel gefallen. Wie alle großen geistigen Taten war sie mannigfach vorbereitet. Schon 1852, also elf Jahre vor den „Vorlesungen“, hatte Lotze — wie Wundt zugleich in medizinischen und philosophischen Studien wurzelnd und an beiden Fakultäten zugleich dozierend — seine „Medizinische Psychologie“ veröffentlicht: nichts weniger als dasjenige, was man heute unter „Psychopathologie“ versteht, sondern einfach ein Versuch, den neu gewonnenen Besitz an physiologischen Einsichten für das Verständnis der psychischen Erscheinungen nutzbar zu machen. An E. H. Webers bahnbrechende Untersuchung „Über den Tastsinn und das Gemeingefühl“ (1851) hatten sich 1860 Fechners „Elemente der Psychophysik“ angeschlossen und die prinzipielle Anwendbarkeit der experimentellen Methode auf die Psychologie, zunächst wenigstens auf die Untersuchung der Sinnesempfindungen, über allen Zweifel erhoben. In der gleichen Richtung wirkten die glänzenden Arbeiten von Helmholtz über „Die Tonempfindungen“ und die „Physiologische Optik“, deren Ergebnisse mit einer geringen Verschiebung des Gesichtspunktes für die neue Psychologie direkt verwertbar waren. So konvergierten verschiedene Bestrebungen in dem Werke, in welchem Wundt die physiologische und die experimentelle Richtung zusammenfaßte und die gewaltigen Hilfsmittel der Naturwissenschaft in den Dienst der Psychologie stellte. In den zwanzig Jahren, die zwischen der ersten und der vierten Auflage dieses bahnbrechenden Werkes liegen, hat die unablässig sorgende Arbeit seines Verfassers ihm alle Fortschritte einer auf seinen Anstoß hin rapid sich entwickelnden Wissenschaft zugute kommen lassen. Dieser Anstoß hat nicht nur auf Deutschland gewirkt, wo im Laufe der beiden letzten Dezennien an vielen Universitäten Institute für den experimentellen Betrieb der Psychologie, neben den „Philosophischen Studien“ andere Zeitschriften mit überwiegender Berücksichtigung der Psychologie

entstanden und der Universitätsunterricht in diesem Fache vielfach ganz neu organisiert wurde, sondern weit darüber hinaus, namentlich nach Amerika, das den Betrieb der experimentellen Psychologie mit ganz besonderem Eifer aufgenommen hat, die größten und in technischer Beziehung am besten ausgestatteten Laboratorien besitzt und dessen leitende Persönlichkeiten zum großen Teile durch die Schule Wundts gebildet worden sind.

Geradeso wie Wundt von seinen Untersuchungen über die Physiologie der Sinneswahrnehmungen zu den psychologischen Problemen geführt worden war, so erwächst ihm aus den letzten Fragen der Psychologie das Bedürfnis nach weiterer philosophischer Orientierung, nach Verdeutlichung des Zusammenhanges zwischen der Psychologie und den übrigen Geisteswissenschaften. So entstehen seine Ethik, Logik, Völkerpsychologie auf der einen, sein System der Philosophie auf der anderen Seite. Überall tritt dem Leser der induktive Zug dieser Philosophie entgegen; das Streben, den Zusammenhang des philosophischen Denkens mit den Einzelwissenschaften zu wahren; nicht minder aber die in den verschiedensten Wendungen theoretisch ausgesprochene und praktisch überall seine Arbeit bestimmende Überzeugung, daß die Grundbegriffe der einzelnen Disziplinen, eben weil so vielfach unabhängig voneinander entstanden, ohne weitere wissenschaftliche Bearbeitung ganz ungeeignet sind, sich zu einem Erkenntnissystem zusammenfügen zu lassen; daß tatsächlich die Vertreter der einzelnen Wissensgebiete sich untereinander nur schwer verständigen können und daß bei der außerordentlichen Spezialisierung der Arbeit die große Fülle unseres Wissens im einzelnen den Fortschritt unserer Erkenntnis im großen fast illusorisch machen würde ohne die beständige Mitwirkung einer kritisierenden und harmonisierenden Zentralkraft, welche keine andere als die in jedem Zeitalter der Erkenntnis neu einsetzende Arbeit der Philosophie ist. Die Fülle der Gedanken, welche die einzelnen Hauptwerke Wundts enthalten und ihre Stellung in der Geschichte der Disziplinen, welche sie behandeln, auch nur flüchtig zu skizzieren, verbietet der enge Rahmen dieser Darstellung durchaus. Nur im allgemeinsten Sinne möchte ich die Bedeutung der hier entwickelten Grundanschauung zu erläutern versuchen.

Wundt selbst hat wiederholt den Schlüssel seiner Philosophie zu geben versucht, wenn er sie als das Bestreben bezeichnet, die positiven wissenschaftlichen Errungenschaften unserer Zeit mit den Grundüberzeugungen des deutschen Idealismus zu verschmelzen. Idealist in diesem Sinne sein heißt, an die Realität und an die Würde des Geistes glauben. Man hat Wundt zuweilen beschuldigt, er habe selbst viel dazu beigetragen, diesen Glauben durch eine der Grundlehren seiner Psychologie, durch die sogenannte Aktualitätstheorie, welche das Bewußtsein oder den Geist als Funktion und nicht als Substanz faßt, unmöglich zu machen. Man hat ihm einerseits die alte Lehre vom rein geistigen Seelenwesen entgegengestellt, anderseits die noch seltsamere Lehre des englischen Philosophen Berkeley, daß es keine andere Wirklichkeit gebe als Geister und ihre Vorstellungen, oder — wie der moderne Ausdruck lautet — daß das, was wir Welt nennen, nur ein mannigfach zusammengesetzter und verschiebbarer Komplex von Empfindungsinhalten sei. Mir will es vielmehr als einer der besten Ruhmestitel Wundts erscheinen, daß er die Überwindung des Materialismus ebensowenig in Anleihen beim Dualismus wie in der Verflüchtigung der dem Bewußtsein gegenüberstehenden Realität gesucht hat und daß er, auch gegen den Neukantianismus positivere Überzeugungen vertretend, die Grenze zwischen Erscheinung und „Ding an sich" nicht als eine ein- für allemal, das heißt durch die gattungsmäßige Organisation bestimmte, ansieht, sondern vielmehr als eine Horizontlinie, die in verschiedener Distanz vom Auge liegt und sich bei fortschreitender Erkenntnis vertieft. Der Gedanke, daß die Natur als Totalität noch mehr enthalte, als wir in den Gesetzen und Formeln der mechanischen Naturwissenschaft von ihr auszusagen vermögen, daß vielleicht alles Sein und Geschehen neben seiner äußeren, physischen Bedeutung auch eine innere, geistige Seite habe — dieser Gedanke klingt durch Wundts Arbeiten überall, wo sie letzte Probleme streifen, hindurch. Er hat diese Dinge mit größerer Zurückhaltung behandelt als Fechner, Lotze und Schopenhauer, die auf seine Metaphysik vorwiegend Einfluß gehabt haben. Vielleicht müßte man, um in diesen schwierigen Fragen möglichst lange festen Boden unter den Füßen zu behalten, hier noch etwas vorsichtiger sein; vielleicht die Geltung der anthropologischen Auffassung

noch mehr einschränken, die naturalistische noch mehr erweitern. Aber wie man sich zu diesen Problemen auch stellen möge — in einem Punkte wird auch der radikale Naturalist mit Wundt sich einig wissen: in der Anerkennung der Güter der geistigen Kultur als der obersten richtunggebenden Werte, als der Leitsterne unseres praktischen Verhaltens. Und wenn auch nicht, wie Hegel einst gelehrt hatte, der absolute Geist in diesen Kulturschöpfungen sich selbst zum Bewußtsein kommt, so sind sie wenigstens die Träger dessen, was für uns beschränkte Erdenkinder die Stelle eines Absoluten vertreten muß und das geistige Leben über alles Naturleben erhebt: des Wachstums der geistigen Energie.

Dem rastlosen Forscher ist das schönste Glück jedes Pflügers auf dem Felde der Erkenntnis zuteil geworden: die Saat, die er in schwer erarbeitete Furchen gestreut, reifen zu sehen zu hundertfältiger Frucht. Möge ihm, während bereits auf seinem Felde hundert Schnitter die Ernte einheimsen, die Vollendung seines reichen Tagewerkes beschieden sein, bis er dereinst selber verkündet: Jam satis est! Und möge die deutsche Philosophie dieses großen Vorbildes sich würdig erweisen.

41

Ernst Mach und seine Arbeit „Erkenntnis und Irrtum“

(1905)

Erkenntnis und Irrtum! Zwei Pole, zwischen denen alle menschliche Denktätigkeit notwendig hin und her pendelt. Hie Licht, hie Finsternis! Einst glaubte man an die Möglichkeit einer reinlichen Scheidung. Als die Führer der neueren Philosophie, ein Bacon, ein Descartes, zum Bewußtsein ihrer Aufgabe und neuer Methoden gelangten, da versanken vor ihren Blicken Altertum und Mittelalter mit ihren gepriesenen Weisheiten in die Nacht des Irrtums und der Unwissenheit. Im ganzen Aristoteles, meint Descartes, steht kein Satz, den er sich nicht anheischig machte, zu widerlegen. „Geht mir mit eurem Altertum!“

ruft Bacon aus. „Alt ist es doch nur von uns gesehen; in Wahrheit das Kindesalter der Menschheit, voll der süßen Eselei der Jugend.“ Im Zeitalter der Aufklärung ähnliche Stimmungen: jetzt erst schien die Menschheit wahrhaft zur Vernunft zu kommen. Noch Fichte druckt seine „Rückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ zu „Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsternis“. Und als dann im 19. Jahrhundert die Naturwissenschaften mit exakten Methoden ihre großen Triumphe feierten, nicht nur in der Analyse der Naturerscheinungen, sondern auch in der technischen Anwendung der gewonnenen Erkenntnis, da kam es wie ein neuer Rausch der Begeisterung über die Welt: nichts schien mehr den mathematisch-physikalischen Methoden unfaßbar, und „naturwissenschaftlich“ hieß eine Zeitlang so viel wie „unwiderleglich“. Am stärksten hatte die Philosophie unter diesem Selbstgefühl zu leiden. Aus einer Fürstin war sie zum Aschenbrödel geworden; ihre Prunkgewänder von ehemals elende Fetzen, ihre Blößen mehr zeigend als verhüllend. Hier Erkenntnis, dort Spekulation und Phantastik; hier strenge nüchterne Arbeit, dort genialtuende Intuition; hier geradlinig aufsteigende Entwicklung, dort ein ewiges Versuchen, immerwährendes Neubeginnen, beständige Revolutionen.

Längst ist unser Urteil über den Wert der Erkenntnisarbeit im Altertum und Mittelalter zurückhaltender geworden; und auch in dem exklusiven Selbstgefühl der Naturwissenschaften bereitet sich eine bedeutsame Wendung vor, soweit sie nicht schon eingetreten ist. Viele Ursachen haben bei dieser Wandlung zusammengewirkt. Auch hier war die Geschichte eine große Lehrmeisterin. Als man die Entwicklung der heutigen Naturwissenschaft zu studieren begann, zeigte sich bald, daß sie überall da, wo es sich nicht einfach um Beobachtung und Feststellung von Tatsachen, sondern um Erklärungen oder Theorien handelte, vielfache Analogien mit der Geschichte der Philosophie aufweise: den Kampf entgegengesetzter Denkmöglichkeiten, verschiedener Theorien als ebenso vieler hypothetischer Ergänzungen der Wirklichkeit, untereinander Einseitigkeiten abstreifend und bemüht, sich mit der fortschreitenden Tatsachenkenntnis in Einklang zu setzen. Es zeigte sich weiter — und gerade in den fruchtbarsten, in den schöpferischen Perioden am ausgiebigsten — die

Wechselwirkung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft; die Tatsache, daß die einzelnen Gebiete der Naturwissenschaft mit verschiedenen, für ihre speziellen Bedürfnisse gebildeten Voraussetzungen arbeiten und daß in dem Augenblick, wo man daran geht, die einzelnen Naturwissenschaften für die Erkenntnis in ein Natursystem zu verwandeln, eine Bearbeitung ihrer Grundbegriffe mit philosophischem Geiste, in konstruktivem Sinne, unerläßlich sei. Aber auch auf der Seite der Philosophie bereiteten sich bedeutsame Wandlungen vor: das Selbständigwerden der Psychologie als positiver Wissenschaft; die sich langsam durchsetzende Zweiteilung der Erkenntnis in Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft mit gewissen Verschiedenheiten der allgemeinen wissenschaftlichen Methode; die Ausscheidung der Philosophie im engeren Sinne als „Weltanschauungslehre“ oder konstruktiver Bearbeitung der obersten Begriffe, der Prinzipien des Seins und Denkens, und endlich die in Deutschland freilich sehr langsame, zögernde, von immerwährenden Rückfällen unterbrochene Verbreitung positivistischer Denkweise. Als eine solche will ich, nach dem Vorgange Auguste Comtes, alles in Anspruch nehmen, was den Verzicht auf das „Ding an sich“, Verzicht auf eine intelligible Welt von höherem Wirklichkeitswert als die sinnfällig und empirisch gegebene, was die Unerkennbarkeit des Absoluten nicht bloß als eine methodische Selbstverständlichkeit ausspricht, sondern auch wirklich konsequent festzuhalten vermag.

In der Förderung dieser Entwicklung liegen die großen Verdienste, welche sich Ernst Mach, abgesehen von der langen Reihe seiner speziellen Untersuchungen auf den verschiedensten Gebieten der Physik, durch seine historischen und methodologischen Arbeiten erworben hat.

In ihnen vereinigen sich vertieftes Verständnis der Geschichte der Naturwissenschaften und der ihr zugrunde liegenden Denkprozesse, Verwertung dieser Einsicht für die wissenschaftliche Methodenlehre und schonungslose Kritik jener Art von Metaphysik, welche in der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des vorigen Jahrhunderts gewissermaßen latent war; die es liebte, sich jeder Art von philosophischer Spekulation als eine cognitio bene fundata, als eine wirkliche, beweisbare Erkenntnis, jeder

Metaphysik als Wissenschaft gegenüberzustellen und die in Materie, Kraft, Stoff, Atom, Molekül, Element, Anziehung, Abstoßung, Masse, Geschwindigkeit, Energie, letzte Realitäten, Dinge an sich, Grundzüge des Seins, zu besitzen glaubte. Die kritische Haltung eines Mannes wie Mach gegen diese naturwissenschaftliche Dogmatik, gegen diese fast mit Zwangsansprüchen auftretende Interpretation der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse im Sinne einer atomistischen Mechanik, war von großer Bedeutung. Nicht als ob er der erste gewesen wäre, der solche Zweifel ausgesprochen. Der Kampf der Philosophen gegen die Kraft- und Stoffmetaphysik datiert wahrlich nicht erst von gestern. Aber die Welt, vor allem die naturwissenschaftliche Welt, hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diese Opposition der Philosophen nicht recht ernst genommen, wenigstens nicht sehr beachtet. Man nahm sie für eine Art Notwehr; man zweifelte an der vollen Sachkenntnis der Philosophen in diesen Dingen; und man war — oft nicht ganz mit Unrecht — etwas mißtrauisch gegen sie, weil man in so und so vielen Fällen wahrnahm, daß die Opposition gegen die Metaphysik des Mechanismus damit endete, eine andere, oft höchst persönliche, rein individuelle Metaphysik an ihre Stelle zu setzen. Bei Mach war das anders. Seine Sachkenntnis war nicht in Zweifel zu ziehen, wenn er darauf aufmerksam machte, daß man zwischen Feststellung von Tatsachen und hypothetischen Erklärungen von Tatsachen streng unterscheiden müsse; daß strenge Wissenschaft nichts Anderes sein könne als Beschreibung komplexer Vorgänge in der kürzesten Form, womöglich mit Angabe der bestehenden funktionellen Größenbeziehungen, Aufsuchung der Regelmäßigkeiten in der Natur am Leitfaden der Analogie, Zurückführung des Unbekannten auf Bekanntes — kurz Vereinheitlichung in der chaotischen Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungen. Wer in dieser Weise arbeitet, wird notwendig dazu geführt, Vorgänge und Gebilde höherer Ordnung in ihre Elemente zu zerlegen. Aber — und dies war ein Kardinalpunkt der Machschen Methodenlehre — diese Elemente müssen durchaus selbst wieder sinnlich erfahrbar und in diesem Sinne Realitäten sein, sonst gerät man unvermerkt und unvermeidlich vom festen Boden der Naturwissenschaft ins Bodenlose der Metaphysik. Von dieser Position aus versteht man sehr gut,

wie Mach zu dem, zuerst in seiner „Analyse der Empfindungen“ ausgesprochenen Satze gelangen konnte, der anfangs als ein hartes Paradoxon auffiel und dann fast besinnungslos als eine neue Wahrheit oder eine Entdeckung nachgesprochen wurde: Die Elemente der Welt seien Empfindungen. Dieser Satz kann zwei verschiedene Bedeutungen haben. In der einen drückt er einen erkenntnistheoretischen Sensualismus aus, welcher schon dem 18. Jahrhundert wohl bekannt war und für jeden selbstverständlich ist, der nicht auf dem Boden einer platonisierenden Ansicht und des Apriorismus steht, das heißt nicht an die Existenz von Begriffen v o r der Erfahrung und unabhängig von der Erfahrung glaubt. In der anderen Bedeutung aber will er ontologische Geltung haben, über die Natur des Seienden etwas aussagen, und so verstanden stellt er sich als ein radikaler Phänomenalismus dar, wie ihn vorzugsweise Hume vertreten hat, welchem sich die dingliche Welt in lose Bündel von sinnlichen Wahrnehmungen und das Ich in Gedächtnisgespinste auflöste. Man kann ganz wohl verstehen, welchen Reiz diese Theorie auf einen aller Metaphysik abholden, positivistisch gerichteten Naturforscher wie Mach ausüben mußte. Schien sie doch die Möglichkeit zu bieten, streng nach dem Programm zu verfahren, das einer der Väter des deutschen Positivismus, Czolbe, einst in dem Satze formuliert hatte: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt.“ Die Empfindung scheint ja das unmittelbarste, nicht weiter ableitbare Datum aller Erfahrung überhaupt zu sein. Und von ihr ausgehend, konnte Mach glauben, insbesondere um die große Vexierfrage der ganzen neueren Philosophie, das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischem, herumzukommen. Leider glich das Mittel einem Pflaster, mit welchem man die Wunde nur verklebt, statt sie auszuscheiden und zu heilen. In dem Satze: „Die Welt besteht aus Empfindungen als ihrem Elementarischen“ steckt das ganze Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Denn das Wort „Empfindung“ selbst ist doppelsinnig. Es bedeutet das, was empfunden wird, den Inhalt, den Gegenstand der Empfindung, und zugleich die Tätigkeit des Empfindens, welche ohne einen Empfindenden nicht denkbar ist. Empfindungen, die niemand hat, die als bloße Tatsachen existierten, sind ein Widersinn. Und obwohl dem Menschen zunächst alles, was existiert, nur in der

Form der Empfindung gegeben ist, so nötigt ihn die Erfahrung, diese unmittelbaren Daten nach zwei Richtungen zu erweitern. Nicht alles, was existiert, muß wahrgenommen werden, muß als Empfindung existieren; und nicht alles, was wahrgenommen wird, muß existieren. Und es erwächst so aus der Urtatsache der Empfindung der Gegensatz des wirklichen und des vorgestellten, des realen und des mentalen Seins, dessen Anerkennung oder vielmehr richtige Verwendung geradezu ein Kriterium geistiger Gesundheit bildet.

Diesen analytischen Untersuchungen, welche soviel bedeuten wie eine psychologische Grundlegung der Erkenntnistheorie, ist Mach niemals weiter nachgegangen. Der bescheidene und klarblickende Forscher hat seine „Elementenlehre" selbst nie als etwas anderes bezeichnet, denn als ein bequemes, methodisches Hilfsmittel, das ihm, dem auf schwierigen Grenzgebieten arbeitenden Physiker, gestatte, unbehelligt von metaphysischen Problemen seine Wege zu gehen. Mit Recht hat er darum die Meinung abgewiesen, als sei es ihm um die Aufstellung einer „Philosophie" zu tun gewesen — einer Philosophie, die dann jedenfalls nicht den Namen Machs, sondern den Namen Humes tragen müßte. Aber mit ebenso gutem Rechte freilich durfte man ihn darauf aufmerksam machen, daß sein Empfindungsmonismus, weit entfernt, wirklich positivistisch zu sein, selber Metaphysik sei und, anstatt alle unbequemen Fragen auszuschließen, vielmehr zu einer Fülle von Fragen förmlich herausfordere.

Es ist ungemein erfreulich, in dem neuesten Werke Machs „Erkenntnis und Irrtum"*) dieser Theorie in einer wesentlich modifizierten Fassung zu begegnen, einer Fassung, die vielleicht dem Empiriokritizismus ebensoviel verdankt wie die frühere Fassung Hume. Mach selbst hat die Differenz der beiden Darstellungen anerkannt, da er in dem gegenwärtigen Buche von einer „früheren, mehr idealistischen Phase seines Denkens" spricht. Freilich wirkt auch diese Phase immer noch sehr merklich nach. Der Verfasser selbst nennt neben den Vertretern des Empiriokritizismus (Avenarius und Petzoldt) auch die Führer der sogenannten Immanenzphilosophie: Cornelius, Schubert-Soldern und Schuppe (letzterem ist das Buch sogar „in herz-

*) Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig, 1905.

licher Verehrung“ gewidmet) als diejenigen Philosophen, denen er sich besonders nahe wisse. Und man beachte zum Beispiel folgenden Satz: „Während es keiner Schwierigkeit unterliegt, jedes physische Erlebnis aus Empfindungen, also psychischen Elementen, aufzubauen, ist keine Möglichkeit abzusehen, wie man aus den in der heutigen Physik gebräuchlichen Elementen irgendein psychisches Erlebnis darstellen könnte.“ In diesem Satze steckt das ganze idealistische Vorurteil, welchem das Sein der Dinge mit ihrem Wahrgenommen- oder Empfundenwerden zusammenfällt. Bei den physischen Erlebnissen, etwa bei der Planetenbewegung, bei einem Sturm oder Erdbeben, ist das Erlebnis, das man aus psychischen Elementen aufbauen kann, ganz ebenso nur eine Seite der Sache, des Ereignisses, wie bei einem psychischen Erlebnis — einer Reihe von Schlüssen zum Beispiel oder einem lebhaften Affekt — dasjenige, was in innerer Wahrnehmung gegeben ist. Mit anderen Worten: Aus rein psychischen Elementen läßt sich ebensowenig ein physisches Ereignis ableiten, wie aus rein physischen Vorgängen (Massen und Bewegungen) ein psychisches. Die Schwierigkeit ist auf beiden Seiten ganz gleich; Physisches und Psychisches sind zwei Seiten einer und derselben Realität, welche wir in ihrer Gesamtheit die Natur nennen.

Fast zögert man, solchen Bedenken Ausdruck zu geben bei einer Leistung, welche im übrigen dem Forschenden wie dem Lernenden so reichen Gewinn bietet. Ein Buch, so selten in seiner Art wie die wissenschaftliche Persönlichkeit des Verfassers. Seine Absichten und Wirkungen gehen vorzugsweise nach zwei Seiten. Es ergänzt und vervollständigt die meisten Darstellungen der Psychologie, indem es die höheren Erkenntnisvorgänge, wie sie der wissenschaftlichen Arbeit zugrunde liegen, zergliedert und auf die psychischen Grundprozesse zurückführt. Diese psychologische Arbeit ist charakterisiert durch die Konsequenz ihres Empirismus, welcher durchaus nur quantitative, nicht qualitative Unterschiede zwischen Tier und Mensch anerkennt, schlechterdings keine angeborenen oder apriorischen Bewußtseinsinhalte gelten läßt und die unbedingte Abhängigkeit alles intellektuellen Lebens von den Sinnesempfindungen behauptet.

Diese prinzipielle Stellung Machs, welche insbesondere einen schroffen Gegensatz sowohl zum historischen Kant als zu dem Neukantianismus der Gegenwart bedeutet, tritt am schlagendsten in den Schlußkapiteln hervor, welche den physiologischen Raum im Gegensatz zum geometrischen, die Psychologie und natürliche Entwicklung der Geometrie, endlich Raum und Geometrie vom Standpunkte der Naturforschung aus behandeln. Drei lapidare Sätze bezeichnen die hier aufgestellten Ansichten, die völlig widerlegt sein müssen, ehe jemand sich in der Gegenwart noch unterfangen darf, einen kritischen Idealismus auf Kants transzendentale Ästhetik zu gründen. „Die Raumanschauung des Menschen wurzelt in dessen physiologischer Konstitution. Die geometrischen Begriffe entwickeln sich durch Idealisierung physikalischer Raumerfahrungen. Das geometrische System wird durch die logische Ordnung des gewonnenen begrifflichen Stoffes geschaffen." Dazu möchte ich noch die außerordentlich wichtige Würdigung der in der Gegenwart so viel verhandelten sogenannten Metageometrie erwähnen, deren Bedeutung Mach wiederum ganz kurz zusammenfaßt, indem er sagt: „Durch die Vergleichung des Raumes mit anderen Mannigfaltigkeiten wurden allgemeinere Begriffe gewonnen, von denen die geometrischen einen besonderen Fall darstellen. Dadurch wurde das geometrische Denken von konventionellen, für unüberschreitbar gehaltenen Schranken befreit." Selbstverständlich werden auch die Begriffe Zahl und Zeit von Mach derselben Betrachtungsweise unterzogen. Ausdrücklich protestiert er gegen den kantisierenden Ausdruck, welchen Gauß einmal gegen Bessel gebraucht, „daß die Zahl bloß unseres Geistes Produkt sei", mit der Gegenbehauptung, daß die Bildung des Zahlbegriffs ebenso durch die Erfahrung eingeleitet werde wie die Bildung der geometrischen Begriffe. „Mindestens muß man die Erfahrung gemacht haben, daß in gewissem Sinne gleichwertige Objekte mehrfach und unveränderlich vorhanden sind, bevor Zahlbegriffe sich bilden können." Angesichts der beklagenswerten Unsicherheit, welche über diese wichtigen Fragen immer noch besteht, genährt durch den immer wieder sich erhebenden Rationalismus und Apriorismus, müssen gerade diese Partien des Buches als die wichtigsten und instruktivsten

bezeichnet werden, obwohl sie auch anderseits dem gewöhnlichen, nicht mathematisch geschulten Leser am meisten Schwierigkeiten bereiten dürften.

Die andere Hauptbedeutung des Buches liegt in der Richtung auf die Methodenlehre. Lange Zeit ist diese das verkümmerte Stiefkind der Logiker gewesen. Wenige unter ihnen besaßen die umfassende persönliche Vertrautheit mit den Methoden der beobachtenden und experimentierenden, der messenden und rechnenden Forschung, um eine Darstellung der Methodenlehre über einige Allgemeinheiten erheben zu können. Der große Erfolg, den beispielsweise John Stuart Mills Darstellung der deduktiven und induktiven Logik nicht nur in England, sondern auch in Deutschland errungen hat, geht nicht zum kleinsten Teil auf die umfangreiche und geistvolle Darstellung der Methoden zurück. Aber auch bei Mill stehen die Methoden der Geisteswissenschaften im Vordergrunde und erst das treffliche Buch von Stanley Jevons „The Principles of Science" hat diese Lücke ausgefüllt. In der neuesten deutschen Logik haben namentlich Sigwart und Wundt der Methodenlehre umfangreiche und tiefgehende Bearbeitungen gewidmet. Sigwart in sehr abstrakter, überall bis zu den letzten Prinzipien vordringender Untersuchung; Wundt das ganze System der heutigen Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit seiner Gesichtspunkte und Verfahrungsweisen entwickelnd. Die Eigenart des Machschen Buches im Vergleiche zu diesen Vorgängern auf dem Gebiete der Methodenlehre liegt, wie mir scheint, hauptsächlich in zwei Punkten: seinem rein beschreibenden Charakter und der ganz ungewöhnlichen Fülle von Beispielen aus der Geschichte und Literatur der Wissenschaft, durch welche Mach seine methodologischen Anschauungen zu illustrieren weiß. Das eine hängt enge mit dem psychologischen Grundzuge der ganzen Arbeit zusammen. Wir empfangen nirgends Imperative, Regeln, Normen. Es wird nur gezeigt, auf welchem Wege Erkenntnisse gewonnen worden sind, wie sich Erkenntnis von Irrtum scheidet, wie Erkenntnis in strengerem Sinne aus dem Rohmaterial der sogenannten Erfahrung herauswächst — und es wird dem Denkenden nahegelegt, sich analoger Verfahrungsweisen beim eigenen Forschen zu bedienen. Das andere, die Fülle der konkreten Details, kann nur einem Manne vergönnt sein, der nicht nur selbst auf

naturwissenschaftlichem Gebiete als Forscher tätig ist, sondern auch die Geschichte der induktiven Wissenschaften in so weitem Umfange und gestützt auf durchgängiges Quellenstudium beherrscht und sich daneben in steter Fühlung mit einer weitverzweigten Literatur der Gegenwart zu erhalten weiß. So ist ein Buch von einem ganz eigenartigen Reiz entstanden. Es steckt ein Stück französischen Geistes, französischer Eleganz, in dem Verfasser; keinem Leser seiner populärwissenschaftlichen Vorträge wird es entgangen sein; hier tritt es besonders deutlich zutage. Ich sage „französisch“ im besten Sinne. Nirgends bloße Phrase; überall verbirgt sich hinter der gefällig spielenden Form die solide Gelehrsamkeit. Dem Abstrakten geht Mach überall aus dem Wege; wenn irgend möglich, ersetzt er es durch Konkretes. Er will lieber unbestimmt als undeutlich, lieber ungenau als unanschaulich sein. Es gibt tiefere Bücher über diese Fragen, aber keines, das unterhaltender wäre und den Lernenden auf angenehmere Weise in die Probleme der menschlichen Erkenntnis einzuführen vermöchte. Und nachdem ein beklagenswerter Zufall den Verfasser vorzeitig der akademischen Tätigkeit entrissen hat, ist es doppelte Freude, ihn in ungebrochener Kraft seine Gedanken literarisch ausbauen zu sehen. Was dem engeren Kreise der akademischen Hörerschaft verloren gegangen ist, wird um so sicherer der ganzen gelehrten und gebildeten Welt zugute kommen.

42

Wilhelm Ostwald als Philosoph

(1913)

Naturforschung und Naturphilosophie gehören enge zusammen. Als denkende Bearbeitung des Naturganzen und seiner Erscheinungen ist die Philosophie vor einigen Jahrtausenden im alten Griechenland ins Leben getreten. Fast das ganze Altertum kannte Naturwissenschaft nur in Verbindung mit Philosophie. Sicherlich war der Mangel spezifischer, exakt ausgebildeter Methoden, das allzu starke Vorwiegen abstrakter Überlegungen, ein Grund der Schwäche für die antike Naturwissenschaft. Erst

nach dem Zeitalter der Renaissance begann sich zwischen beiden Geistesrichtungen eine schärfere Trennung auszubilden, beruhend auf der Ersetzung der qualitativen und analytischen Methode durch die quantitative, d. h. mathematische — ein Umschwung, der sich vor allem an den welthistorischen Namen Galileis und die großen Erfolge der neuen Astronomie unter Kopernikus, Kepler und Newton knüpft. Aber trotzdem blieben Naturforschung und Philosophie noch lange in engem geistigen Verbande. Viele von den großen Philosophen der folgenden Jahrhunderte sind selbst Naturforscher gewesen und haben wenigstens auf einzelnen Gebieten der Naturwissenschaft fachmännisch gearbeitet. Dem großen Kant verdankt nicht nur die Philosophie, sondern auch die Naturwissenschaft manche sehr wichtige Impulse. Es genügt, an die nach ihm benannte Theorie zur natürlich mechanischen Erklärung der Entstehung unseres Sonnensystems zu erinnern, durch welche die Newtonsche Astronomie in physikalischem Sinne erst vollendet und von jedem Beigeschmack des Mystizismus befreit wurde — eine Hypothese, deren Prüfung und wissenschaftliche Ausgestaltung noch heute die Astrophysiker lebhaft beschäftigt. Schelling, der nach Kant die Naturphilosophie zu einem selbständigen Zweige des gesamten Systems der Philosophie erhob, hat selbst nicht mehr auf naturwissenschaftlichem Gebiete gearbeitet, obwohl er Doktor der Heilkunde gewesen ist; aber er war mit den großen Entdeckungen der Naturwissenschaft seiner Zeit, dem beginnenden Verständnis der galvanischen und elektrischen Erscheinungen und den ersten Anfängen der Entwicklungslehre wohl vertraut, und diese Dinge haben auch auf seine philosophischen Anschauungen sehr großen Einfluß ausgeübt. Seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur", sein „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", von den Zeitgenossen mit Begeisterung begrüßt als Schlüssel zum tiefsten Wesen der Natur, gingen in kühnen, zum Teil phantastischen Konstruktionen freilich weit über die gegebene empirische Grundlage hinaus und haben in der Folge viel dazu beigetragen, die Naturphilosophie überhaupt in Verruf zu bringen und ihr den Stempel eines willkürlichen, leichtfertig mit den Tatsachen umspringenden, dem empirischen Wissen fremd und oft gewalttätig gegenüberstehenden Verfahrens zu geben. So entstand beim Zurücktreten des spe-

kulativen Interesses und unter dem Eindrucke gewaltiger Erfolge der exakten Naturwissenschaft jene tiefgehende, beiden Teilen zum Schaden gereichende Entfremdung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, welche etwa in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte und das Wort „Philosophie“ in Verbindung mit Problemen der Naturerkenntnis förmlich geächtet hat. Man wollte nicht mehr sehen, daß jenseits der einzelnen Gebiete exakter Naturforschung noch Probleme liegen, Fragen des systematischen Zusammendenkens, der begrifflichen Vereinheitlichung, ohne deren Bearbeitung und Lösung ein denkendes Verstehen der Naturtotalität unmöglich und für welche die Methoden des Beobachtens, Messens und Rechnens unzureichend seien. Ja, es fragt sich, ob die Begriffe, welche von der mathematischen Physik in großer Vollkommenheit ausgebildet worden waren — die Begriffe der Masse, der Geschwindigkeit, der Massenteilchen —, überhaupt eine durchgreifende Anwendung auf alle übrigen Gebiete des Naturgeschehens gestatteten. Schon der Chemiker sah sich zu mannigfachen Um- und Neubildungen veranlaßt; die Biologie hat sich nur zögernd den rein mechanistischen Gesichtspunkt für die Betrachtung der Lebenserscheinungen zu eigen gemacht und ohne daß der Widerspruch gegen diese Übertragung jemals ganz verstummt wäre. Bis in die gegenwärtigen Untersuchungen und Problemstellungen der biologischen Wissenschaft greift der ungeschlichtete Streit zwischen Vitalisten und Mechanisten ein. Jedenfalls erschien eine konsequente Durchführung der gesamten wissenschaftlichen Naturerklärung auf mechanistischer Basis der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts als ein mögliches und anzustrebendes Ideal. Wenn durch Newton die Astronomie eine Physik der kosmischen Massen geworden war, so lag es nahe, diese Anschauung noch weiter zu verallgemeinern, aus dem Makrokosmischen ins Mikrokosmische zu übertragen und unter Benutzung der aus dem Altertum überkommenen atomistischen Theorie der Materie, welcher bald viele wichtige und entscheidende Tatsachen und Beobachtungen ergänzend zu Hilfe kamen, das ganze körperliche Sein als diskontinuierlich zu denken und das materielle Geschehen mit den gleichen, mathematisch-mechanisch zu bearbeitenden Hilfsvorstellungen zu erklären, deren Anwendung

auf das Gebiet des kosmischen Geschehens so große Erfolge gebracht hatte.

Die Schwierigkeiten einer Durchführung dieses Gedankens, schon im Bereiche der biologischen Wissenschaften sehr groß, wurden beinahe unüberwindlich, sobald man sich dem Gebiete des geistigen Lebens näherte. Obwohl auch hier gewisse Vorarbeiten gemacht worden waren und die Psychologie schon im 18. Jahrhundert den Begriff einer Mechanik der Vorstellungen, überhaupt einer Mechanik des geistigen Lebens, auszubilden begonnen hatte, schien doch der Sprung von einer Physik und Chemie molekularer Vorgänge im Gehirn zur adäquaten Erfassung des geistigen Lebens fast unausführbar. Je weniger die naturwissenschaftlich Denkenden geneigt waren, sich von ihrer begrifflichen Basis abdrängen zu lassen, und wiederum die Vertreter der Geisteswissenschaften, die Selbständigkeit ihrer Methode aufzugeben und sich unter das Joch naturwissenschaftlicher Denkweise beugen zu lassen, um so tiefer wurde naturgemäß die Entfremdung zwischen den beiden Lagern, die sich zuweilen bis zu offener Feindschaft und dem Vorwurfe, sich gegenseitig nicht verstehen zu wollen, steigerte. Es war das große Beginnen der Schellingschen Naturphilosophie zu Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen, mit den damals zu Gebote stehenden Mitteln dieser Entfremdung zwischen Natur und Geist und den auf sie sich beziehenden Erkenntnisgebieten entgegenzuwirken. Schelling wollte die Natur als von Anfang an und gemäß ihres innersten Prinzips den Geist in sich tragend begreifen, Anleitung geben, überall in der Natur die Spuren des Geistigen aufzufinden. Aber der Begriff der Polarität, mit welchem diese Philosophie operierte, reichte nicht aus, um die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen, zumal, da die Konstruktion der Natur und ihrer stufenweisen Entwicklung vom Reiche der unbelebten Materie bis zum geistigen Sein nach Methoden vorgenommen wurde, welche weniger der Beobachtung als vielmehr den Kategorien der Fichteschen Bewußtseinslehre entnommen waren. Viel später, nachdem die Anschauungsweise dieser älteren Naturphilosophie längst verlassen, ja der Lächerlichkeit preisgegeben worden war, machte Gustav Theodor Fechner, selbst aus dem Lager der physikalischen Naturwissenschaft herkommend, den geistreichen Versuch, den

Naturzusammenhang als ein durchgängiges Nebeneinander (Parallelismus) des Physischen und Geistigen zu deuten, so daß jedem physischen Geschehen ein anderes Geschehen in der Sphäre des Geistigen entspreche, d. h. daß alles, was in der Welt geschieht, nicht nur geschieht, sondern zugleich auch erlebt wird. Aber auch diese Theorie, welche einen großen Gedanken der Philosophie Spinozas mit modernen Mitteln wieder aufnahm und vervollständigte, vermochte nicht, sich allgemeine Teilnahme und Anerkennung zu erringen, weil dieser Parallelismus eben als eine der unmittelbaren Beobachtung zugängliche Tatsache nur beim Menschen gegeben schien, in die übrigen Stufen der Natur dagegen hineingedacht werden mußte. Und auch als Hermann Lotze, einen Grundgedanken der Leibnizschen Philosophie wieder aufnehmend, zu zeigen versuchte, daß alles Geschehen in der Welt zwar sicherlich den Mechanismus und seine Gesetzmäßigkeit voraussetze, daß aber hinter diesem Geschehen als sein eigentlicher Sinn und Zweck die höhere Wirklichkeit eines Metaphysischen stehe, konnte sich auch dieser Versuch — wie geistreich er auch durchgeführt — gerechter Zweifel in einem Zeitalter nicht erwehren, das nur zu sehr geeignet war, in allen metaphysischen Betrachtungen eine Rückkehr zu alten, kaum überwundenen Sünden der Spekulation zu erblicken. Auch Eduard v. Hartmann, der in seiner „Philosophie des Unbewußten" „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" zu geben verhieß und einen neuen gedanklichen Weg suchte, um die Begriffe Natur und Geist zu versöhnen und den Mechanismus der Natur als einen okkulten Intellektualismus begreiflich zu machen, konnte der Gefahr nicht entgehen, daß schließlich nicht nur das Resultat, sondern auch die Methode mehr und mehr spekulativ wurde.

Dies alles, scheinbar weite Umwege zu unserem Ziele, mußte doch wenigstens angedeutet werden, um den Punkt zu bezeichnen, an welchem die philosophische Arbeit Ostwalds einsetzte und wo er sich in die Entwicklung der modernen Naturphilosophie eingliedert. Denn der Philosoph so wenig wie der Vertreter irgend einer anderen Wissenschaft fängt sozusagen im luftleeren Raume zu arbeiten an. Er findet stets eine gegebene Problemstellung vor, und wenn, nach einem bekannten, oft paradox gescholtenen

Ausspruch Hegels, die Philosophie überhaupt nichts Anderes ist, als eine bestimmte Zeit in Gedanken erfaßt und in Begriffen gespiegelt, so bestimmt sich die Bedeutung eines Philosophen und seines Philosophierens offenbar nach der Entschiedenheit und dem glücklichen Griff, mit welchem er einen in seiner Zeit besonders wichtigen und drängenden Komplex von Fragen ergreift und bearbeitet.

Zu den schweren und viel verhandelten Problemen, welche im vorstehenden berührt worden sind und bei denen, wie man sieht, eine Einigung der Gegner kaum recht möglich erschien, hat nun Ostwald gleich vom Beginne seiner über die Fachwissenschaft hinausgreifenden Tätigkeit an Stellung genommen, als er in einem viel bemerkten Vortrage auf einer Naturforscherversammlung die „Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus" ankündigte. Auf einem Philosophenkongresse würde dieses Thema weiter keine Verwunderung erregt haben; denn „die Überwindung des Materialismus" wurde seit dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme von vielen Philosophen als eine Hauptaufgabe der Philosophie angesehen. Daß aber ein angesehener Naturforscher sich vor einem Kreise von Fachgenossen in die Reihen der Bekämpfer des Materialismus stellte, war ebenso bemerkenswert wegen der geistigen Zusammenhänge, die hier erkennbar wurden, wie wegen der persönlichen Eigenschaften, die ein solches Vorgehen verriet. War es doch nicht viel anders, als wenn jemand auf einer Kirchenversammlung sich über die logische Denkunmöglichkeit und die historische Unglaubwürdigkeit der Glaubenssätze zu verbreiten unternommen hätte.

Der führende Gedanke dieser Darlegungen ist von Ostwald erst später mit voller Klarheit und Schärfe herausgearbeitet worden. Man kann ihn seiner Tendenz nach vielleicht am besten als streng monistisch bezeichnen. Die scheinbar so geschlossene Einheitlichkeit der mechanistischen Weltanschauung enthält doch einen unüberwundenen Gegensatz — wenn man scharf formulieren will, kann man sagen: ein Stück Dualismus in sich. „Dualismus" freilich nicht im Sinne eines transzendenten Prinzips neben den immanenten Erklärungsprinzipien der Naturforschung, aber immerhin einen gewissen Dualismus: die Zweiheit der Prinzipien von Kraft und Stoff. Ein Dualismus, welcher durch die

von seiten der Vertreter dieser Weltansicht stets nachdrücklich betonte Position: kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff — im Grunde nur verdeckt, aber nicht radikal beseitigt werden konnte. Den Schritt zur weiteren und weitestgehenden Vereinheitlichung unserer Grundbegriffe vom Wesen der Natur tat nun Ostwald, indem er zuerst in seiner Naturphilosophie den Begriff der „Energie“ als den allgemeinsten, die Begriffe Kraft und Stoff in sich befassenden und beiden übergeordneten Fundamentalbegriff auffaßte.

Jener Denkweise, welche er wissenschaftlichen Materialismus nennt, tritt Ostwald entgegen mit einer Wendung, die man vielleicht am kürzesten mit dem Faustischen Wort bezeichnen kann: „Ist es der Stoff, der alles wirkt und schafft? Es sollte stehen: Im Anfang war die K r a f t.“ Mit einer sehr weit ausgreifenden und kühnen Abstraktion von dem, was unseren Sinnen unmittelbar gegeben ist, bezeichnet Ostwald alle Eigenschaften, welche an den natürlichen Körpern vorkommen, als Abarten der All-Energie, welche für ihn das wahre Wesen der Natur bildet und als die eigentliche „Substanz“, d. h. dasjenige, was unter wechselnden Umständen und Formen stets bestehen bleibt, bezeichnet wird. Die positiven Voraussetzungen für diese philosophische Theorie bildeten die zu Beginn der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts von Robert Mayer gemachten Entdeckungen, welche grundlegend für die moderne Physik geworden sind: daß Wärme eine Energie ist, d. h. daß sie in äquivalenter Menge aus anderen Energiearten entstehen und sich in diese wieder zurückverwandeln kann; ferner, daß bei allen Vorgängen in der Natur die Summe der vorhandenen Energien unverändert bleibt.

Sicherlich steckt in diesen Annahmen Ostwalds ein Stück Metaphysik, d. h. ein gedankliches Hinausgreifen über das, was uns unmittelbar gegeben ist oder durch die Verfahrungsweise der positiven Wissenschaften direkt bewiesen werden kann. Der Bestand von Energie überhaupt und die Umwandlung der einzelnen Energiearten ineinander nach einer bestimmten quantitativen Gesetzmäßigkeit ist zwar keine Hypothese, sondern eine bewiesene und technisch verwertbare Tatsache. Anders dagegen steht es mit jenen grundlegenden Behauptungen dieser Naturphilosophie, welche auch die Masse, die Form, das Volumen

und die Flächenbegrenzung der Körper als Erscheinungsformen der „All-Energie“ auffassen, so daß für eine tieferdringende Betrachtung der Welt als wesentlich nichts anderes überbleibt als die Energie in ihren verschiedenen Formen und Betätigungsweisen.

An und für sich darf man Ostwald aus dieser Verallgemeinerung keinen Vorwurf machen. Alles philosophische Erfassen der Welt ist von jeher nur dadurch möglich geworden und wird, im Unterschiede von dem Vorgehen der Spezialwissenschaften, nur dadurch möglich sein, daß man zum Zwecke der Vereinheitlichung und Verdeutlichung einzelne besonders fruchtbare und umfassende Begriffe zu gewinnen sucht, welchen eine möglichst große Anzahl von Erscheinungen logisch zugeordnet werden können. Das ist immer ein hypothetisches Hinausgreifen über die unmittelbare Erfahrung; immer ein mehr oder weniger kühner Schritt aus dem Bekannten ins Unbekannte. Wer dies ein für allemal dem menschlichen Denken verbieten wollte, der müßte ihm verwehren, überhaupt Philosophie zu treiben, und den Geist streng bei den Objekten der einzelnen Wissenschaften festhalten. Wenn also Ostwald den Versuch macht, den Begriff der Energie als einen solchen reichsten, überall verwendbaren Begriff, mit dessen Hilfe die weitesten und scheinbar auseinanderliegendsten Gebiete des Seins einheitlich zusammengedacht werden können, zu erweisen, so tut er es gewiß nicht als Naturforscher im eigentlichen Sinne, sondern als Philosoph; er handelt nach dem gleichen methodischen Prinzip wie Leibniz, da er den Begriff der individualisierten Kraft, und zwar der vorstellenden Kraft, zum Mittelpunkte seiner Philosophie machte; oder wie Schopenhauer, da er die berühmte Erweiterung des Willensbegriffs aus einem Phänomen des menschlichen Seelenlebens zur letzten und eigentlichsten Realität der Welt vollzog; oder jene Atomistiker des Altertums, die mit einer besonders kühnen und für das Denken der Menschen unendlich folgenreich gewordenen Vereinfachung die Atome und den leeren Raum als die letzten Elemente alles Wirklichen — alles übrige aber als „Meinung“ oder als bloßen Schein — erklärten. Überall führt die philosophische Reflexion, indem sie ihren eigenen Weg verfolgt, schließlich zu einem Punkte, wo das Beweisen im strengen Sinne mathematischer oder logischer Deduktion zu Ende geht und wo der Philosoph an das verständnisvolle Mitdenken der

Anderen appellieren muß, denen durch die von ihm vollzogene Verallgemeinerung das dunkle Wesen der Welt etwas lichter und verständlicher zu werden scheint.

Natürlich ist die große Probe für jede Philosophie die, ob die Schwierigkeiten, welche sie löst, nicht von der Masse der Probleme und Rätsel, welche sie aufgibt, so bedeutend überwogen werden, daß die intellektuelle Belastung auf der Gegenseite zu groß wird. Auf manchen intellektuellen Gewinn der Philosophie Ostwalds ist im vorstehenden schon aufmerksam gemacht worden. Es möge noch einmal darauf hingewiesen werden, daß der Begriff der „All-Energie“ gestattet, sämtliche Wissenschaften unter einem einheitlichen, nicht rein gedanklichen, sondern in der Empirie nachweisbaren, aus der physikalischen Erfahrung gewonnenen Begriff zu behandeln und so die vom französischen Positivismus zuerst aufgestellte und nach logischen Gesichtspunkten innerer Abhängigkeit geordnete Reihe der Wissenschaften durch ein inneres Band zu verknüpfen. Es darf indessen nicht verschwiegen werden, daß es auch der Ostwaldschen Energetik an logischen Schwierigkeiten keineswegs fehlt. Die ganze Ersetzung des Begriffes Materie oder Masse durch den Begriff „Energie“ — die Voraussetzung der weitergehenden Verallgemeinerung Ostwalds — hat von Anfang an, und besonders durch gewisse auf die Physik der Moleküle sich beziehende Forschungen aus neuester Zeit, vielfache Anzweiflung erfahren, deren Berechtigung Ostwald selbst zum Teil in den neuesten Darstellungen seines chemischen Systems zuzugeben sich genötigt gesehen hat. Experimentelle Beobachtungen der Mikrochemie haben der Hypothese von der diskreten, diskontinuierlichen Beschaffenheit des Stoffes, d. h. der atomistischen Theorie, eine Sicherheit gegeben, welche in früheren Entwicklungsstadien dieser Theorie noch gar nicht geahnt werden konnte, und zugleich muß darauf hingewiesen werden, wie doch der Nachweis erst zu erbringen ist, ob Ostwalds Energetik als Arbeitshypothese auf chemischem Gebiete so große Ergebnisse zeitigen wird und kann, wie sie nach Ausweis der Geschichte der Chemie die atomistische Hypothese tatsächlich zutage gefördert hat. Der andere große Fragepunkt der energetischen Philosophie, wo ihrer, je nachdem, der größte Triumph oder die sicherste Niederlage wartet, ist das Verhältnis des Physischen zum

Psychischen — eines der schwersten Probleme jeder naturwissenschaftlich orientierten Philosophie überhaupt. Jede Philosophie, welche sich nicht, mit einer mehr oder minder dualistischen Wendung, entschließt, dem Geistigen die Würde eines ursprünglichen und selbständigen Attributs neben dem körperlichen Sein zuzugestehen, d. h. einen Parallelismus des materiellen und geistigen Seins zu lehren oder, was von den Bahnen naturwissenschaftlichen Denkens weit seitab führt, die natürliche Welt zu einem bloßen Bilde, zu einem Bewußtseinsphänomen, zu verflüchtigen, steht an diesem Punkte vor dem Rätsel der Rätsel. Wie ringt sich der Schmetterling des Geistes, des subjektiven Innenlebens, aus den schweren Banden der Materie los, wenn er nicht von Anfang an in ihr geschlummert hat? Kein ernsthafter Forscher zweifelt heute, angesichts der überwältigenden Sprache der Tatsachen, an dem Bestande eines funktionellen Zusammenhanges zwischen Physischem und Psychischem. Aber ist dieser funktionelle Zusammenhang auch ein ursächlicher? Darf man sagen: molekulare Vorgänge in der lebenden Nervensubstanz sind nicht nur regelmäßige Begleiterscheinungen psychischer Prozesse, sondern sie bringen diese hervor? Läßt sich irgendwie, auch nur mit einem Schein von Klarheit, vorstellig machen, wie aus irgend welchen Umsetzungen biochemischer Energie Vorgänge subjektiver Innerlichkeit, Empfindungen, Gefühle, Gedanken und Affekte entstehen sollten? Aber scheint nicht diese tiefe Kluft einigermaßen überbrückt, wenn Physisches und Psychisches auf einen gemeinsamen Nenner, den Grundbegriff der Energie, zurückgeführt werden können? Läßt sich das alte Argument antimaterialistischer Polemik, die gänzliche Unvergleichbarkeit des geistigen und des materiellen Seins, einer physiologischen Psychologie gegenüber, die in letzter Linie auf den Energiebegriff aufgebaut ist, noch aufrecht erhalten? Ist denn Energie etwas Materielles, etwas Körperhaftes? Kann man Energie fassen und greifen? Energie ist ja im letzten und tiefsten Sinn des Wortes nichts anderes als eine bestimmte Leistung. Die Leistung aber ist selbst nichts Materielles, wenn sie auch an dem, was wir gemeinhin Materie nennen, zur Erscheinung kommt. Und gerade die moderne Aktualitätspsychologie hat uns ja gelehrt, alles Psychische aufs entschiedenste unter dem Gesichtspunkte der Leistung, der Funk-

tion, der Tätigkeit, also energetisch, aufzufassen. Hält man diesen Gesichtspunkt fest, so könnte das psychische Leben aufgefaßt werden nicht als Transsubstantiation physischer Vorgänge in ein vollständig anderes Gebiet, sondern als Umsetzung einer Energieform in eine andere, was schließlich nicht wunderbarer wäre als die doch experimentell nachweisbare Umsetzung von Bewegung in Wärme, von Wärme in Bewegung, von Elektrizität in Licht, von chemischer Spannung in Elektrizität usw. Vortrefflich! Die Schwierigkeit ist eben nur die, daß zwar alle diese Umsetzungen verschiedener Energiearten ineinander auf physikalischem Gebiet direkt beobachtet und nach physikalischen Methoden gemessen werden können, daß aber niemals und nicht mit den feinsten physiologischen Methoden eine Umsetzung biochemischer Energie in psychische beobachtet und gemessen worden ist. Auch Fechners Psychophysik, die eigentlich im Dienste dieses Gedankens entstanden ist, hat für die Lösung dieses Problems vollständig versagt. Es unterliegt freilich keinem Zweifel, daß psychische Arbeit — Aufmerksamkeit, Denken und namentlich Affekte — einen gewissen Verbrauch physischer Energie bedeutet, also somatische Arbeit ist. Das Quantum solcher Arbeit kann innerhalb gewisser Grenzen mit experimentellen Hilfsmitteln bestimmt werden. Aber man bleibt, was nicht vergessen werden darf, bei diesen Untersuchungen doch stets auf *einer* Linie des Geschehens, vom Physischen zum Physischen oder vom Psychischen zum Psychischen und hat den Übergang nicht gefunden! Dabei bliebe immer noch die Frage offen, ob die von der Ostwaldschen Philosophie geforderte Umsetzung unserer Vorstellung von neurozerebralen Strukturen in neurologische Energieformen für die physiologische Psychologie sich als durchführbar und genügend fruchtbringend erweist. Auch hier kommt man, wie oben schon angedeutet, an einen Punkt, wo die letzte Entscheidung über die Berechtigung einer so weitgehenden Ausdehnung des Energiebegriffs von den einzelnen Naturwissenschaften aus gegeben werden muß.

Indessen sind das Fragen der Zukunft, die heute noch von niemandem mit voller Sicherheit beantwortet werden können. Auch wenn die Philosophie der All-Energie sich nicht auf die Dauer wird behaupten lassen, gebührt ihr doch ein Platz unter

den Versuchen des menschlichen Geistes, das Naturganze und das Geschehen in ihm unter einen einheitlichen Begriff zu fassen — schon darum, weil die empirisch-positive Basis dieser Philosophie bei weitem breiter ist als die vieler anderer Systeme und weil der Begriff der Energie aus den Naturwissenschaften, und damit aus dem wissenschaftlichen Denken der Menschheit überhaupt, nicht wieder verschwinden wird und kann. Schon jetzt zeigt sich die Bedeutung der energetischen Denkweise auf anderen wissenschaftlichen Gebieten, z. B. in der Soziologie. In die Ethik hat Ostwald schon den Versuch gemacht, sie einzuführen durch seine Arbeit über den „energetischen Imperativ", und ein kürzlich erschienenes gedankenreiches Buch von Robert Hessen: „Philosophie der Kraft" (Stuttgart 1913) darf man mit seinen vielfältigen Ausblicken auf sozialphilosophische Probleme wohl als einen weiteren Schritt auf diesem Wege bezeichnen.

Vor allem aber hat Ostwald selbst durch Übernahme der Leitung des „Deutschen Monistenbundes" den deutlichsten Hinweis darauf gegeben, daß er im Sinne einer strengen Diesseitsphilosophie verstanden sein wolle, d. h. einer Denkweise, welche mit Ausschluß aller mythologischen Atavismen in der immer vollkommeneren Ausbildung menschheitlicher Kultur und ihrer Machtmittel, unter alleiniger Führung der Wissenschaft, den Sinn des Lebens und das höchste, von der Menschheit anzustrebende Ziel erblickt.



II

Probleme der Weltanschauung



Über das „Ding an sich"*)

(1891—1892)

Das „Ding an sich" ist ein gefährlicher Begriff, der leicht in die Irre führt; aber so lange man keinen besseren hat, um das Verhältnis zu bezeichnen, für das er gilt, wird man sich doch seiner bedienen müssen. Gewiß bedeutet Wirklichkeit soviel wie Wirksamkeitsbeziehung, und insofern ist ein „Ding an sich" eine contradictio in adjecto. Auch ist anzuerkennen, daß wir ein Ding nur „wirklich" nennen können unter der Voraussetzung, daß es Wirkungen hervorbringt, und zwar Wirkungen nicht bloß im allgemeinen, sondern Wirkungen auf uns. Trotzdem braucht man auf den Begriff des „Dinges an sich" nicht zu verzichten.

Es kommen hier drei Momente in Betracht: 1. das dingliche Sein, die Realität; 2. die Wirkung der Realität auf das Bewußtsein, d. h. die Empfindung; 3. die Wirkung der Empfindung innerhalb des Bewußtseins, also die Reproduktion der Empfindung im Bewußtsein, die Vorstellung. Es kann niemand behaupten, daß in 2 und 3 die volle Realität zum Bewußtsein kommt, denn einerseits sehen wir, welche Fortschritte im Laufe der Geschichte in bezug auf die Kenntnis des Realen gemacht worden sind, anderseits liegt auf der Hand, wie unendlich weit wir noch davon entfernt sind, die Realität wirklich zu verstehen. Liegen doch

*) Im Anschlusse an eine Besprechung von Ernst Grosses Schrift: H. Spencers Lehre von dem Unerkennbaren (Leipzig 1890), welche Jodl in Nr. 14 des Jahrganges 1891 der „Deutschen Literaturzeitung" erscheinen ließ, entspann sich ein Briefwechsel mit Paul Carus über das „Ding an sich". Zwei dieser Briefe Jodls wurden in „The Monist" (siehe Inhaltsverzeichnis dieses Buches) veröffentlicht. Jener Buchbesprechung und diesen Briefen habe ich die wesentlichsten Stellen entnommen und hier zu einem Ganzen zusammengefügt, wobei der Wortlaut Jodls fast vollkommen gewahrt worden ist. (A. d. H.)

sogar die dringlichsten Verdachtsgründe vor, daß in der Realität vieles vor sich geht, was in keiner Weise auf unsere Sensibilität wirkt, was also gar nicht zum Bewußtsein kommt. Wir wissen sehr wohl, daß wir vieles, ja im Grunde das allermeiste von dem, was wir wahrnehmen (aus seinen Wirkungen), gar nicht begreifen, d. h. aus seinen angenommenen Ursachen nicht rekonstruieren können. Unsere Erkenntnis führt eben, wenn wir wirklich konstruieren wollen, überall auf ein X hinaus. Freilich läßt sich darüber streiten, ob dieses X ein „Unbekanntes“ oder ein „Unerkennbares“ ist, aber zu eliminieren ist es nicht. Meiner Ansicht nach ist es beides. Vieles von dem, was heute unbekannt ist oder als unerkennbar erscheint, wird in tausend Jahren bekannt und erkennbar sein, aber es ist zweifelhaft, ob sich die Masse des Unerkennbaren durch diese Verringerung des Unbekannten auch merklich verringern wird. Denn das Unerkennbare ist unendlich (∞), und dieses kann durch keine endliche Zahl dividiert eine endliche Zahl ergeben. Jedes gelöste Rätsel gibt eben neue, größere Rätsel auf.

Für dieses X ist nun die Bezeichnung „Ding an sich“ immer noch die beste.

Die Linien des Koordinatensystems, auf dem wir unser Bild von der Welt einzeichnen, führen überall ins Dunkle. Wir können darauf verzichten — und das ist ja der Sinn des Positivismus —, die dunklen Gebiete mit vagen Phantasiegebilden und idealistischen Spekulationen auszufüllen. Aber wir müssen deshalb nicht glauben, daß der Lichtkreis, den wir überblicken, das Universum ist.

Die Gleichung „esse = percipi“ ist gewiß richtig, aber sie enthält nur den Anfang, nicht das Ende der Wahrheit, und es ist sicher unrecht, wenn man den reinen Phänomenalismus für den allein wahren Realismus hält, wenn man also *das* Wesen und *die* Erscheinungen der Dinge für gleichbedeutend ansieht. Diese Auffassung ist kein philosophischer Standpunkt, sondern nur eine bequeme und für die Praxis ganz zulässige Annahme desjenigen, der gewissen erkenntnistheoretischen Problemen aus dem Wege gehen will, weil seine eigentlichen Ziele anderswo liegen. Es ist leicht zu sehen, wo häufig die eigentlichen Gründe der Abneigung gegen das „Ding an sich“ zu suchen sind, so daß

man dieses unentbehrliche Hausgerät der Philosophie lieber ganz hinauszuwerfen sich anschickt: Das „Ding an sich“ erscheint vielen als die allzeit bereite Brücke in den Dualismus. Wenn man bedenkt, wie handfertig der alte Kant in jene intelligible Welt die Prachtstücke der alten Metaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hineinzuzaubern verstand; wie bei Spencer selbst im „Unerkennbaren“ die Begriffe „absolut“ im erkenntnistheoretischen und „das Absolute“ im metaphysisch-theologischen Sinne durcheinanderschillern; wie eifrig jenseits des Wassers Kirchenmänner aller Richtungen beschäftigt sind, hinter dem Vakuum des Agnostizismus die Burg des Glaubens zu erbauen — dann wird man dieses Verhalten vielleicht begreifen, wenn auch nicht rechtfertigen.

Auch die Definitionen von „Erkenntnis“, welche Mach und Kirchhoff geben, sind keine philosophischen, d. h. erkenntnistheoretischen Definitionen, sondern propädeutische und didaktische von positiven Forschern auf Spezialgebieten. Im philosophischen Sinne halte ich auch sie einfach für falsch. Es ist ganz richtig, daß wir eine Sache naturwissenschaftlich für „erklärt“ ansehen sollen, wenn sie als spezieller Fall von einem schon bekannten Prozeß erwiesen ist. Aber als Philosophen werden wir uns doch darüber nicht täuschen und keinen Augenblick vergessen, daß dieses „Bekannte“, genau betrachtet, gleichfalls etwas sehr Unbekanntes ist, über das wir eigentlich nichts wissen. Wir gehen nur darüber hinweg, weil es sich um etwas Einfaches, relativ Anschauliches und sehr Gewöhnliches handelt. Ich will gewiß nicht mittels irgendwelcher höherer Spekulationen — welche gleichbedeutend wären mit höherer Torheit — durch ein Hintertor ein „Wissen“ einschmuggeln, das durch kritische Untersuchung als der Natur der Vernunft widersprechend dargetan ist. Der Philosoph kann die Dinge nicht anders erkennen, als sie die Wissenschaft erkennt. Aber er muß sich immer die kritischen Grenzen und den Wert dieses Wissens vor Augen halten. Und eben in diesem Sinne scheinen mir die Definitionen Machs und Kirchhoffs ungenügend.

Alles, was meinen Agnostizismus kennzeichnet, ist so ziemlich enthalten in Lockes „An essay concerning human understanding“ I. Teil, 4. Buch, 11. Kapitel, § 8; ferner im 3. Kapitel, im 6. Kapitel

(besonders von § 5 an) und im 2. Buch, 23. Kapitel, sowie im 3. Buch, 6. Kapitel, § 9 und in Humes „Inquiry concerning human understanding“, 4. und 5. Abschnitt. Es ist mir unmöglich, deutlicher klar zu machen, was ich meine, als es von seiten dieser beiden tiefsinnigen Denker geschehen ist. (Wichtiges auch bei Lotze, „Mikrokosmos“, 1. Band, S. 301 ff.; mächtige Sätze bei Nietzsche, „Götzendämmerung“ 1. Aufl., S. 18 ff., 24, 26.)

Nehmen wir noch ein einfaches Beispiel, um obige Auffassung zu erläutern. Wenn Newton in der zentralen Bewegung des Mondes um die Erde das Gesetz der fallenden Körper erkannte, war die Bewegung der Planeten „erklärt“, und die Astronomen waren fähig, jene Bewegung im Sinne Kirchhoffs zu „beschreiben“, so präzise wie nur möglich, d. h. mittels mathematischer Prinzipien. Aber w a s die Gravitation eigentlich ist, sei es eine allgemeine Fähigkeit der Materie, sei es die Wirkung unbekannter mechanischer Ursachen, — darüber zerbricht man sich noch immer (oder besser gesagt wiederum) den Kopf. Mit anderen Worten: die sogenannte „Erklärung“ führt uns zu einem Phänomen, welches wir nicht auf ein besser bekanntes zurückführen können, weil uns dafür die Anschauung gebricht und weil über irgendwelche Elemente, die unserer Erkenntnis noch weniger zugänglich sind, nichts ausgemacht werden kann; darum heißt dieses Phänomen „elementare Tatsache“. Das besagt lediglich, daß w i r hier nicht weiter vordringen können; für u n s ist das ein Gegebenes. Sollen wir uns aber deshalb einreden, daß, weil w i r nicht weiter sehen können, in Wirklichkeit nichts vorhanden ist? Die Gravitation ist w i r k l i c h. Das heißt doch wohl nicht nur „sie wirkt“, sondern: sie i s t gewirkt. Und ebenso verhält es sich mit allen elementaren Tatsachen.

Ich würde gerne von der Bezeichnung „Ding an sich“ abstehen, wenn man etwa vermuten könnte, daß dahinter irgend eine Art von Transzendentalismus, Dualismus oder Mystizismus versteckt ist, denn mit solchen blinden Passagieren will ich nichts zu tun haben. Ich bin ein überzeugter Verfechter der monistischen Weltanschauung, glaube aber, daß ein ehrliches Bekenntnis der Grenzen unseres Wissens die Sache des Monismus durchaus nicht beeinträchtigt.

44

Ursprung und Bedeutung des Kausalbegriffes

(1896)

Mehr als 150 Jahre sind verflossen, seitdem David Hume in seinen kritischen Untersuchungen über das menschliche Erkenntnisvermögen den Begriff der Kausalität einer weitgehenden Auflösung unterwarf. Die Verarmung dieses Begriffes, die Einschränkung seiner Bedeutung, welche Humes Analyse verkündete, beruhte auf einer bestimmten Ansicht über die Genesis des Begriffes. Diese zu studieren, galt seit Locke als der sicherste Weg, den Erkenntniswert der Begriffe festzustellen. Der Erkenntniswert eines Begriffes ist abhängig von dem Maße an Realität, welches in einem Begriffe mitgedacht wird. Realität aber ist gleichbedeutend mit dem unmittelbar Erfahrbaren, dem Erlebten, nicht Vorgestellten oder Gedachten, also was Hume „impression“ im Gegensatze zu „idea“ nennt. Und jede kritische Prüfung von Begriffen führt notwendig auf die Frage zurück: Welche Erfahrungen, welche impressions, liegen ihnen zugrunde? Bekanntlich hat Hume mit diesem logischen Reagens eine ganze Reihe von Begriffen behandelt; bekanntlich ist er bei allen so untersuchten Begriffen zu dem nämlichen skeptischen Ergebnisse gelangt, daß in dem populären wie wissenschaftlichen Gebrauche dieser Begriffe sehr viel mehr mitgedacht werde, als an wirklichen Erkenntnis- d. h. Erfahrungselementen in ihnen enthalten sei, und daß folglich dieses Plus ein Werk mehr der Einbildungskraft als des Verstandes, mehr Phantasma als Erkenntnis, genannt werden müsse.

Von all den Begriffen, welche Hume untersuchte, ist der Kausalbegriff unzweifelhaft der wichtigste. Er ist der leitende Begriff für die Auffassung und Ordnung aller Veränderungen, die wir wahrnehmen; ein Zentralbegriff sowohl für die Natur- als für die Geisteswissenschaften. Von dem Inhalte, den wir ihm geben, wird unsere ganze wissenschaftliche Weltanschauung bedingt. Gerade an diesem Punkte hat aber auch Humes Kritik besonders nachhaltig gewirkt. Naturwissenschaft und Philosophie haben sich seinen Argumenten gefangen gegeben und sind damit

einem Skeptizismus verfallen, zu welchem in der Natur der Sache keine Veranlassung war. Die Unwiderleglichkeit Humes ist zu einer Art Dogma geworden, und es verlohnt sich wohl der Mühe, diesem Dogma wie so manchem anderen einmal klar ins Auge zu sehen.

Im Begriffe der Kausalität, wie er dem gewöhnlichen Denken und der wissenschaftlichen Anschauungsweise zur Zeit Humes geläufig war, wird eine in der Natur vor sich gehende Veränderung so gedeutet, daß sie auf ein mit ihr im zeitlichen und räumlichen Zusammenhange stehendes Antezedens, eine andere Veränderung, Bewegung oder Handlung, zurückgeführt wird, und zwar so, daß sie als durch jenes Antezedens bewirkt, mit ihr notwendig verknüpft gedacht wird.

Aus diesem Inhalt des Begriffes scheidet Hume auf Grund seiner Analyse die Verknüpfung in den Dingen oder den objektiven Zusammenhang und die Notwendigkeit eines solchen Zusammenhanges aus; er läßt nichts übrig als eine Verknüpfung von Vorstellungen (ideas) und das Gefühl einer gewissen Notwendigkeit dieser Verknüpfung, also einen subjektiven Zusammenhang. Kausalität, sagt Hume, bedeutet keine Verknüpfung in den Dingen: denn das würde soviel heißen, als daß uns das Band, welches zwei Erscheinungen zusammenkettet, in einer besonderen Wahrnehmung gegeben sei. Niemand aber hat je etwas Derartiges bemerkt. Die Impressionen, auf Grund deren wir zwei Erscheinungen kausal verknüpfen, sind niemals etwas Anderes als regelmäßige Sukzession. Kausalität bedeutet aber auch keine Verknüpfung durch den Inhalt der verbundenen ideas, so wie man aus dem Inhalte der Vorstellungen des Kreises, des Radius, der Tangente eine Reihe von geometrischen Eigenschaften entwickeln kann. Sie ist keine logische Verknüpfung. Denn niemand kann aus dem Begriffe einer Sache folgern, was sie für Wirkungen haben müsse oder woher sie bewirkt sei. Unsere Kausalurteile sind durchaus abhängig von der Erfahrung. Diese aber liefert uns nichts anderes als regelmäßige Sukzession; und diese schafft die sogenannte Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung, d. h. eine Neigung unserer Einbildungskraft, regelmäßig sukzedierende Vorstellungen zu assoziieren, von der einen auf die andere überzugehen, mit der einen auch die andere zu erwarten oder vorauszusetzen.

Soweit Humes skeptische Argumentation. Von der außerordentlichen Nachwirkung derselben habe ich soeben gesprochen. Die ganze Kantische Philosophie, soweit ihr Einfluß in diesem Jahrhundert reicht, steht völlig in Humes Banne. Daß Kausalität eine notwendige Verknüpfung in der Objektwelt bedeuten könne, haben weder Kant noch seine Nachfolger gegen Hume zu behaupten gewagt. Nur wird dasjenige, was an Stelle dieser objektiven Verknüpfung tritt, von ihnen gewissermaßen nobilitiert: aus einer Gewohnheit der Einbildungskraft, aus einem Assoziationsgesetz, wird eine ursprüngliche Funktion des Verstandes, eine Kategorie. Aber es ist klar, daß diese Auffassung das Erkenntnisproblem im wesentlichen nicht von der Stelle bringt und nicht viel über Hume hinauskommt. Denn das Wort Erkenntnis hat nur dann einen guten Sinn, wenn dasjenige, was so bezeichnet wird, uns ein Bewußtsein von objektiven Verhältnissen vermittelt. „Allgemeinsubjektiv" aber ist nicht dasselbe wie objektiv. Eine Ordnung, die *nur* aus den angeborenen Funktionen des Bewußtseins stammt, wäre eine architektonische Begriffsdichtung, vielleicht von strenger Regelmäßigkeit, ein System notwendiger Illusionen der Gattung, aber keine Erkenntnis. Daß jede Erkenntnis *auch* vom Bewußtsein mitvermittelt wird, ein Zusammenwirken von Ich und Nicht-Ich ist, versteht sich von selbst. Es gibt keine absolute Erkenntnis, d. h. eine solche, welche zugleich die Sache selbst wäre. Alle Erkenntnis ist Einheit des Idealen und Realen.

Aber nicht bloß Kant und die Kantianer aller Schattierungen bis auf Fr. A. Lange und Fr. Zöllner haben sich Hume mit gebundenen Händen überliefert. Auch Lotze trägt im wesentlichen die gleichen Gedanken vor und lehrt die Zufälligkeit aller Kausalitätsverhältnisse für unser Denken, die Unmöglichkeit ein Band zwischen Ursache und Wirkung aufzuzeigen. Und wenn er diese Isolierung der einzelnen Elemente in der Welt dadurch zu überwinden sucht, daß er annimmt, sie alle seien Glieder eines einzigen Wesens, einer einheitlichen Substanz, so heißt das doch wahrlich in nebelgrauer metaphysischer Ferne suchen, was man vor den Füßen liegen hat, ohne es zu beachten. Denn da in der Welt schlechterdings nicht alles mit allem kausal verknüpft ist, sondern immer nur bestimmte Wirkungen von bestimmten Ur-

sachen abhängen, so kann die substantielle Einheit der Welt uns über die Gültigkeit unserer Kausalurteile und ihren Erkenntniswert nichts lehren, während doch die gesuchte Verknüpfung viel näher, nämlich in zahlreichen Vorgängen des wirklichen Geschehens, zu finden ist.

Denn in der Tat — um es hier gleich auszusprechen: die Wahrheit liegt sicher nicht in der von Kant, dem Neukantianismus und der idealistischen Metaphysik bezeichneten Linie. Diese ist eine Linie, welche aus dem Skeptizismus nicht heraus, sondern immer tiefer in ihn hinein und zuletzt, in begreiflichem Umschlag, zum Mystizismus führt. Die Wahrheit liegt im Empirismus; aber in einer genaueren Durchmusterung der Erfahrung. Der Empirismus Humes ist nicht zu sehr empirisch, sondern zu wenig empirisch. Seine Beschreibung der Erfahrungstatsachen ist nicht genau genug; er geht zu früh in Konstruktion über. Ich schicke mich an, dies im einzelnen nachzuweisen.

Hume hatte gefragt: In welcher Tatsache der unmittelbaren Erfahrung, in welcher impression ist die Verknüpfung zwischen zwei Phänomenen gegeben, welche wir behaupten, wenn wir sie kausal verknüpft nennen. Und er hatte erklärt: Es gibt keine solche impression. Die Phänomene oder die sie repräsentierenden ideas sind völlig distinkt; von dem einen zum anderen führt keine Brücke, außer der Gewohnheit. Die kausale Gesetzlichkeit ist nichts als die Gesetzlichkeit unseres psychischen Mechanismus.

Ist das nun wirklich eine vollkommen genau und zutreffende Beschreibung des Sachverhaltes? Wer diese Frage bejaht, und so haben Kant und alle Kantianer im engeren und weiteren Sinne getan, der ist Humes Bedenken rettungslos verfallen und vermag sich seinen Konsequenzen nur scheinbar und durch sehr künstliche Veranstaltungen zu entziehen. Ich glaube aber, man muß diese Frage verneinen. Beirrt durch gewisse Vorurteile der Philosophie seiner Zeit, hat Hume die Tatsachen, welche zu seiner Theorie führten, nicht richtig gesehen. Was sind das für Vorurteile? Die Voraussetzung, von welcher Locke bei seiner Analyse des menschlichen Verstandes von Anfang an ausging und welche auch Humes ganze Untersuchung beherrschte, war die, daß die tatsächliche Entwicklung des Bewußtseins durchaus die nämlichen Wege gehe wie die psychologische Zergliederung, nur in um-

gekehrter Richtung. Jene seziert den Inhalt des Bewußtseins, sondert die einzelnen Phänomene voneinander, sucht die einfachsten und ursprünglichsten Formen ihres Auftretens zu erkennen. Niemand wird den Wert solcher Untersuchungen verkennen, welche in den so verborgenen Mechanismus des Bewußtseins die tiefsten Einblicke gewähren. Aber psychologische und erkenntnistheoretische Methode ist ebensowenig einerlei wie anatomische und embryologische.

Die Verquickung dieser beiden Aufgaben ist charakteristisch für die ganze Periode des Kritizismus, welcher Hume angehört. Man glaubte das erkenntnistheoretische Problem zu lösen, indem man den Inhalt des Bewußtseins aus dem Elementarischen, das die psychologische Analyse gefunden hatte, synthetisch wieder aufzubauen unternahm. Das im psychologischen Sinne Einfache, Letzte, sollte unsere Wahrnehmungs- und Denkkomplexe erklären. Dies ist gerade so, als wenn wir sagen wollten, die Erkenntnis der chemischen Konstitution eines Körpers könne uns das anschauliche Bild desselben vermitteln; gerade so, als ob der Anatom alle die tausend und tausend Teilchen eines Organismus, nachdem er sie einzeln aufgesucht und dargestellt hat, wieder zusammenordnen und damit hoffen wollte, nun auch hinter das Geheimnis des Lebens gekommen zu sein. Das Bewußtsein ist ein Organismus wie der lebendige Leib; kein Mosaikbild, das man auseinandernehmen und nach dem nämlichen Schema aus seinen Elementen wieder zusammensetzen kann. Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Das Einfache, Elementarische ist nirgends ein Datum, sondern ein Abstraktum, kein Erlebtes, sondern ein Gedachtes. In unseren aktuellen Erlebnissen, fern von aller psychologischen Reflexion, kommt das Elementarische, dasjenige, was Locke „einfache Ideen" nannte, gar nicht vor. Wir erleben tatsächlich nur Komplexe; Komplexe von Empfindungen verschiedener Qualität und Modalität, Kombinationen von Bewegungen und Empfindungen (Sensation), Kombinationen von Empfindung und Bewegung mit Gefühlen und Strebungen — Komplexe, in denen die einzelnen Glieder wechseln, sich verändern, während andere unverändert bleiben. Diese Komplexe sind überall das Ursprüngliche, das Datum des Bewußtseins. Man versperrt sich alle Einsicht in die wahre Grundlage und

den Erkenntniswert unserer Begriffe, wenn man diese Komplexe oder Synthesen als spätere Erzeugnisse der Bewußtseinstätigkeit betrachtet, deren Ursprung aus isolierten Elementen noch eines besonderen Erklärungsprinzips bedürfe. Das heißt die Sache auf den Kopf stellen und sich mit Schwierigkeiten abmühen, die man selbst geschaffen hat. Die Verbindung, der Komplex, welcher eine Gruppe von Empfindungen zum „Ding“ macht; der Komplex, welcher ein Kausalverhältnis darstellt: das ist das Einfache, das Ursprüngliche für das nichtreflektierende Bewußtsein. Die Aussonderung der Bestandteile, die Zerlegung des Komplexes in seine Elemente ist ein Werk des Gedankens, der Abstraktion. Es gibt nirgends im Bewußtsein einen ganz ungeformten Stoff, ein Rohmaterial der Empfindung, zu welchem dann der Geist nur aus Eigenem die Form hinzugäbe — aus dem einfachen Grunde, weil es auch in der Welt, welche unsere Empfindungen spiegeln, nichts Derartiges gibt. Die Begriffe Stoff und Form sind hier wie überall gänzlich relativ. Das Bewußtsein findet auch dasjenige, was der ältere Kritizismus „Formbegriffe“ oder „Stammbegriffe“ nannte, in der Erfahrung, aber natürlich nicht ohne seine eigene reflektierende Tätigkeit. Wären sie nicht unmittelbar in ursprünglichen Datis der Erfahrung enthalten, so könnten wir mittels ihrer auch nichts erkennen, sondern höchstens etwas konstruieren. Darum kann auch die Frage nach dem Bande, das unsere Wahrnehmungskomplexe zusammenknüpft, oder nach der Quelle, aus welcher die Form unserer Empfindungen stammt, nur begriffen werden auf dem Standpunkte einer schon entwickelten Reflexion, der aus irgendwelchen Gründen die unmittelbaren Data der Erfahrung zweifelhaft geworden sind. Der einfache Mensch, der Mensch früherer Kulturstufen, der heranwachsende Mensch verstände die Frage gar nicht — ihm ist kaum deutlich zu machen, was diese überhaupt meint. Denn was in ihm den Begriff von Ursache und Wirkung erweckt hat, das sind eben nicht distinkte, getrennte, gegeneinander isolierte Wahrnehmungen, sondern das ist ein Komplex von Wahrnehmungen, von denen immer eine zu anderen im Verhältnisse der Kontiguität steht, eine in die andere übergeht, in sie transformiert wird, die für ihn also nicht getrennt sind, sondern zusammengehören und ein Ganzes bilden.

Was den Inhalt des Kausalbegriffes im natürlichen Bewußtsein bildet, ist darum mehr und anders, als es nach Humes Erklärung der Fall sein müßte. Auch das nichtwissenschaftliche Bewußtsein unterscheidet sehr wohl zwischen der inneren Nötigung einer Assoziation und der sachlichen Notwendigkeit eines Ursachverhältnisses. Nicht alles, was wegen regelmäßiger Sukzession eine Assoziation, eine Neigung vom einen auf das andere überzugehen, begründet, wird darum als kausal verbunden gedacht — ein deutlicher Beweis, daß in Humes Erklärung nicht der ganze Inhalt des Begriffes zu seinem Rechte gekommen ist.

Diese Erklärung hat eine überraschende Ähnlichkeit mit der Darstellung, welche eine auf verwandten Grundanschauungen ruhende Richtung in der heutigen Psychologie, die auch oft als Empirismus bezeichnet wird, von der Entstehung der Raumanschauung gegeben hat. Dieser psychologische Empirismus hat gemeint, das Kunststück fertig bringen zu können, zu zeigen, wie aus Empfindungsinhalten, denen ursprünglich die Qualität des Räumlichen fehlt, durch Bewegungsempfindungen der räumliche Charakter verliehen werden könne. Aber die Muskelempfindungen des bewegten Auges könnten niemals die optische Raumanschauung erzeugen, wenn die Gesichtsempfindungen nicht ursprünglich schon im Sehraume geordnet wären — sie können diese ursprüngliche, unvollkommene Ordnung nur verdeutlichen. Und ebensowenig können die gewohnheitsmäßigen Verknüpfungen zweier Objekte oder Vorstellungen durchs Nacheinander jemals den wahren Kausalitätsbegriff geben, wie ihn das allgemein menschliche Bewußtsein verwendet, obwohl, wie wir sehen werden, in diesem Begriffe die Regelmäßigkeit des Nacheinander auch ein Moment bildet und sicher kein unbedeutendes.

Die tiefste Wurzel des Kausalbegriffs ist aber auch in den bisherigen Betrachtungen noch nicht aufgedeckt. Diese konnten nur eine Stelle des von Hume beschrittenen Weges aufweisen, wo dieser scharfsinnige Denker die richtige Fährte verloren hatte. Der Begriff des natürlichen Empfindungskomplexes, welchen wir an Stelle der simple ideas als erkenntnistheoretisches Element setzen mußten, reicht für sich allein noch nicht aus. Natürliche Wahrnehmungskomplexe liegen auch dem Begriffe des Dinges, dem Begriffe der Substanz, dem Begriffe Raum und Zeit, dem

Begriffe des Ich und des Nicht-Ich zugrunde. Es fragt sich, was in einem solchen Komplexe noch enthalten sein muß, um den Begriff der Kausalität zu erzeugen, d. h. die in einem solchen Komplex vereinigten Glieder als Ursache und Wirkung erscheinen zu lassen.

Dies dürfte deutlich werden, wenn man bedenkt, daß der Mensch nicht bloß ein vorstellendes, sondern auch ein wollendes Wesen ist; nicht nur passiv, sondern auch aktiv; daß nicht nur Bilder in seinem Geiste vorüberziehen, sondern daß er auch das Bewußtsein des Handelns, des Eingreifens, des Selbstmachens, des **Bewirkens**, hat. Im Kausalbegriff, wurde oben gesagt, denkt jedermann den Begriff einer Veränderung, die durch ein Antezedens **gewirkt** oder hervorgebracht wird. Sollte der Typus dieses Begriffes wirklich so unfaßbar sein? Ist zu denken, daß alle Veränderungen in der Objektwelt, welche vom Ich ausgehen, wenn wir irgendein Ding in seiner Lage verändern, etwas in die Hand nehmen oder wegwerfen, wenn wir Nahrung zum Munde führen, irgend etwas machen oder teilen oder zusammensetzen, wenn wir etwas zum Tönen oder zum Schmecken bringen — daß alle diese Vorgänge oder Veränderungen in der Objektwelt nicht als vom Ich **gewirkt** aufgefaßt werden sollten? Nehmen wir den Komplex eines solchen Geschehens an, das ein **Wirken**, ein Machen ist: Wille, Bewegung, Bewegungsempfindung, Kraftgefühl, Veränderung in der Welt der Objekte, welche Veränderung eben dadurch, weil wir sie schrittweise als mit der Weise und Richtung **unserer** Bewegung, mit dem Maße **unserer** Kraft konform wahrnehmen, als ein Äquivalent, als eine Transformation **unserer** Bewegung, erscheint — hier haben wir einen Komplex von Wahrnehmungen, in denen kein Glied gegen das andere isoliert ist, sondern die in stetigen Übergängen sich befinden, teils räumlich, teils zeitliche Kontiguität aufweisen, die ein untrennbares Ganze bilden, aus dem nur durch eine sehr entwickelte Reflexion die einzelnen Momente ausgeschieden werden. Eine solche Reflexion liegt dem naiven Menschen ganz ferne. Da an dem Zusammenhange seiner Bewegung mit seiner Kraft und seinem Willen, und wiederum an dem Zusammenhange der von ihm gewollten Bewegung mit den hervorgebrachten, vor seinen Augen sich vollziehenden Veränderungen nicht der leiseste Zweifel

möglich ist, so wird eben dieser ganze Vorgang für ihn überhaupt zum Typus der Kausalität.

„Wirkung", „gewirkt", ist, was einer, der Kraft hat, durch diese seine Kraft macht, hervorbringt, gestaltet. Dies ist die wahre Wurzel des Kausalbegriffes, wie ihn der Mensch vor aller Wissenschaft und Erkenntnistheorie im engsten Zusammenhang mit seinen Bedürfnissen und seinem Können, also mit seinem Selbsterhaltungstriebe gebildet hat. Man vergegenwärtige sich nur einen Augenblick, welche Bedeutung für den Menschen diese durch ihn, durch seine Kraft, hervorgebrachten Veränderungen in der Außenwelt, die Erlegung des Feindes, des Beutetieres, die Fällung des Baumes, die Herstellung von Waffen, Werkzeugen, Geräten, von Feuer usw. besitzen, und man wird nicht mehr versucht sein zu bezweifeln, daß der starke Eindruck, den diese Zusammenhänge auf das Bewußtsein machen mußten, die erste und ursprünglichste Quelle war, aus welcher die Vorstellung des Gewirktwerdens, des ursächlichen Zusammenhanges, floß.

Man hat geglaubt, noch tiefer graben zu müssen, um die wahre Wurzel des Kausalbegriffes zu entdecken, und hat hingewiesen auf einige Phänomene der inneren Erfahrung: auf das Hervorgehen eines Schlußsatzes aus den zu ihm führenden Prämissen, das Wollen der Mittel um des von ihnen abhängigen Zweckes willen. Hier und nur hier sei der notwendige Zusammenhang, die innere Verknüpfung, das Gewirktwerden vollkommen evident; hier handle es sich nach der unzweideutigen Aussage der inneren Erfahrung nicht um ein gewohnheitsmäßiges Nacheinander, sondern um ein wahrhaftes "Wegeneinander". Nun ist zweifellos zuzugeben, daß der Zusammenhang dieser psychischen Prozesse dem Begriffe der Kausalität, wie ihn eine geläuterte erkenntnistheoretische und kritische Bearbeitung gestaltet, vollkommen entspricht. Sie sind echte Typen psychischer Kausalität. Aber was sie auch bei einer logischen oder erkenntnistheoretischen Prüfung des Kausalbegriffes leisten mögen — die genetische Grundlage für ihn abzugeben sind sie ganz ungeeignet.

Alle Bewußtseinsentwicklung geht von außen nach innen; der Mensch, auf früheren Stufen ganz naiv und ganz objektiv hingegeben an das Objekt, lernt erst sehr langsam die genauere Beobachtung der inneren Vorgänge. Ihn interessieren die Dinge,

nicht das Bewußtsein von den Dingen; die Art, wie die Dinge zusammenhängen, nicht die Art, wie das Bewußtsein arbeitet.

Die Entdeckung des Geistes in seinem inneren Leben gehört überall den späteren Stufen an. Es ist ein ὕστερον πρότερον, den Zusammenhang rein psychischer Phänomene zum Urbilde der Kausalität zu machen, zum Schlüssel für die Veränderungen der äußeren Welt, zum Schlüssel für das Verständnis dessen, was durch unseren Willen, unsere Kraft gewirkt wird. Der Mensch pflegt auf die formale Beschaffenheit dieser psychischen Prozesse gar nicht weiter zu achten, weil es ihm eben lediglich um das Resultat und dessen praktische Verwendbarkeit zu tun ist. Der Gedanke, welcher aus gegebenen Voraussetzungen folgt, und das Wollen der Mittel um des Zweckes willen sind kraft des psychischen Mechanismus einfach da, wenn die Bedingungen gegeben sind; dem Vermittlungsprozeß selbst aber wird nicht weiter nachgespürt. Am allerfernsten aber liegt dem nichtspekulierenden Bewußtsein der Gedanke, diese psychischen Vermittlungen mit den bedeutsamen Veränderungen zu vergleichen, welche wir in der Außenwelt hervorbringen. So fern, daß nicht einmal Hume, obwohl er mannigfache Kausalverhältnisse zwischen psychischen Vorgängen als etwas Selbstverständliches annimmt — Beeinflussung von ‚ideas' durch die entsprechenden ‚impressions'; Erzeugung des ‚belief', der ‚passions', durch vorausliegende Prozesse — auf den Gedanken gekommen ist, es könne in diesen von ihm anerkannten realen Verknüpfungen psychischer Vorgänge der Typus für die Verknüpfung von Ereignissen der äußeren Wirklichkeit liegen.

So liefert das Verhalten eines der scharfsinnigsten Analytiker wie Hume den Beweis, wie künstlich und abliegend die von einigen modernen Psychologen versuchte Ableitung des Kausalbegriffes aus rein psychischen Prozessen ist. Umgekehrt bezeugt die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens, daß die hier dargelegte Genesis des Begriffes keine bloße Konstruktion ist. Das mythologische Denken — die erste Form, in welcher der Mensch die ihn umgebende Erscheinungswelt zu rationalisieren versucht — zeigt, daß die Erfahrung des persönlichen Wirkens und Schaffens der Urtypus der Kausalität ist; daß dem Menschen die Transformationen in der Welt, welche er nicht selber macht, zuerst

dadurch verständlich werden, daß er hinter ihnen handelnde Wesen denkt. Man beachte den Umstand, daß diese Wesen — die Götter und Halbgötter aller Stufen und Grade — niemals wahrgenommen worden sind, niemals wahrgenommen werden konnten, daß also die menschliche Phantasie hier eine schwierige Konstruktion, einen wahren Schöpfungsakt ausführen mußte, um zu jenen Denkgebilden zu gelangen, von denen doch die Geistesgeschichte aller Völker, der rohesten wie der begabtesten, wimmelt. Gerade dieser Umstand beweist, daß die Wurzel des Kausalbegriffes nicht in jenen psychischen Verknüpfungen liegen kann. Denn wenn in diesen Erfahrungen der inneren Wahrnehmung das natürliche Modell für den Kausalbegriff enthalten wäre — ist es zu denken, daß der menschliche Verstand, im Besitze eines solchen Hilfsmittels zur Konstruktion und Deutung der Zusammenhänge unter den natürlichen Veränderungen, überhaupt auf jenes Auskunftsmittel der Personifikation hätte verfallen können? Er ist es nur darum, weil kein anderer Zusammenhang zwischen dem Gewirkten und dem Wirkenden ursprünglich verständlich ist; nur wo das Wirkende als Wille und Macht einer Person erscheint, entsteht und befestigt sich die mythologische Denkgewohnheit. Und wie tief reicht diese Denkgewohnheit bis in die Gegenwart herein!

Ist denn der Gottesbegriff etwas Anderes, im Denken der meisten Menschen, als das größte und ungeheuerste Produkt dieses naiven Kausalitätstriebes, der sich nur für befriedigt erklärt, wenn er auf ein persönliches Machen und Tun zurückgeführt wird?

Und zum weiteren Beweise, daß wir uns hier auf der richtigen Fährte befinden, möge daran erinnert sein, daß auch da, wo die Vorstellung des persönlichen Wirkens in den Hintergrund tritt, aus diesem alten, ich möchte sagen, paläontologischen Kausalbegriff, immer noch ein wesentlicher Bestandteil erhalten bleibt, den man nur auszusprechen braucht, um jedem seine ungeheure Bedeutung für das menschliche Denken und seinen Zusammenhang mit der Vorstellung der Aktivität der Person sofort verständlich zu machen: der Begriff der Kraft. Niemand leugnet, daß wir diesen Begriff aus der Selbstwahrnehmung haben — sei es aus der Kraft, die wir selbst, als Wollende, anwenden, um etwas zu tun, zu verrichten, um Veränderungen hervorzubringen; sei es

aus den Eindrücken, die wir haben, wenn anderes auf uns einwirkt. Im Tun wie im Leiden werden wir der Kräfte bewußt — dort unserer eigenen, hier fremder Kraft; und als Tun und Leiden deuten wir von diesen unmittelbaren Erfahrungen aus die Vorgänge in der uns umgebenden Welt, an welchen wir selbst weder handelnd noch leidend beteiligt sind. Es ist klar, daß auch die Kraft nichts Anderes ist als eine abgeschwächte mythologische Personifikation. Es ist klar, daß ein Vorgang ebensowenig „erklärt" ist, wenn wir ihn auf eine Kraft zurückführen, wie wenn wir ihn auf eine Gottheit zurückführen. Was wir in dem Begriffe „Kraft" denken, ist ja bestenfalls nichts Anderes als ein abgekürzter Ausdruck für die Tatsachen bestimmter Quanten von Bewegung an bestimmten Teilen der körperlichen Welt selbst. Aber die unermeßlich ausgebreitete Verwendung dieses Begriffes im Denken und Sprechen der Menschheit, welcher sich auch die wissenschaftliche Ausdrucksweise nicht hat entziehen können, liefert uns den Beweis, wie schwer es für uns ist, Wirken und Veränderung anders vorzustellen als unter dem Bilde des Tuns und Leidens, einer Kraft, die ausgeübt oder ausgehalten wird. Dies aber ist das Schema, welches in unserer unmittelbaren Wahrnehmung Veränderungen der Außenwelt verknüpft.

Auch hier wäre es ganz unbegreiflich, wie die Menschheit zu dieser Mythologie des Kraftbegriffes, die ein vollständiges Seitenstück zur Mythologie der Götter bildet, gekommen ist, wenn ihr nicht in diesen Erfahrungen die Deutung eines sonst unverständlichen, regelmäßigen Zusammenhanges zwischen zwei Erscheinungen aufgegangen wäre, und wenn hier nicht die psychologische Wurzel des Kausalbegriffes namentlich nach dem Moment des n o t w e n d i g e n Zusammenhanges läge. Denn das naive Denken hat sicher keinen Zweifel, daß, wenn etwas auf eine bestimmte Kraft oder Kraftleistung eines anderen zurückgeführt ist, es dann notwendig erfolgt; hegt es doch auch keinen Augenblick Zweifel an der Notwendigkeit der Wirkungen, die durch seine eigenen Kraftäußerungen entstehen.

Natürlich müssen die Erscheinungen, welche durch den Kraftbegriff verdeutlicht werden sollen, mit den Veränderungen, welche wir selbst hervorbringen, eine gewisse Ähnlichkeit haben, sonst könnten diese ja nicht zu ihrer Verdeutlichung dienen, d. h. sie

müssen mit ebenso großer Regelmäßigkeit aufeinanderfolgen, wie gewisse Veränderungen auf die Tätigkeit unseres Vorstellens, Wollens und auf unsere Bewegungen, und wir müssen imstande sein, die Transformation, das Übergehen der einen Erscheinung in die andere oder das Übergehen e i n e s Zustandes einer Sache in einen anderen Zustand durch Hinzutreten eines anderen Dinges irgendwie anschaulich zu beobachten. Wo dies aus irgendeinem Grunde nicht gelingt, da gerät der naive Mensch, sobald eine Veränderung ihm überhaupt wichtig genug erscheint, um darüber nachzudenken, auch wieder in die Mythologie, und die Tätigkeit geheimnisvoller, unsichtbarer persönlicher Wesen wird zur Erklärung herangezogen und verrät die wahre und echte Wurzel des Kausalbegriffes.

Wir kommen hier auf das Moment der regelmäßigen Aufeinanderfolge zurück. So wenig es für sich allein genügt, um den Kausalbegriff zu erzeugen, so wenig ist es für das Zustandekommen desselben zu entbehren. Jede regelmäßige Aufeinanderfolge bewirkt eine Assoziation von Vorstellungen und diese eine Neigung von der einen auf die andere überzugehen; wenn die eine gegeben ist, die andere hinzuzudenken. Aber die Verknüpfung nach der Kausalität ist ein Spezialfall der allgemeineren Form der Vorstellungsverknüpfung durch Sukzession. Sie bedarf der anschaulichen Umgestaltung, des anschaulichen Auseinanderhervorgehens, der wahrnehmbaren Fortpflanzung eines Zustandes oder einer Eigenschaft auf etwas anderes. Mit einem Worte: In und mit der Sukzession ist zugleich der Eindruck der Koexistenz und der Kontiguität gegeben, und dieser begründet, vermöge der oben dargelegten Analogie mit den Erfolgen unseres eigenen Tuns, die Vorstellung des D u r c h - oder W e g e n einander neben dem N a c h einander.

Nun pflegt freilich gesagt zu werden — Hume hat es gesagt, und unzählige haben es ihm nachgesprochen — das können wir in gar keinem Falle wahrnehmen. Aber sofern das für den naiven Menschen gelten soll, überträgt es doch wohl Zweifel der entwickelten wissenschaftlichen Denkart auf die ursprüngliche Gestaltung des Begriffes, und sofern es für die entwickelte Wissenschaft gelten soll, müssen wir es heute einfach für unrichtig erklären.

Der naive Mensch würde namenlos erstaunt sein, wenn man ihm sagte, er könne den Zusammenhang, die Transformation, nicht wahrnehmen, der zwischen dem Feuer und dem Heißwerden oder dem Glühendwerden oder dem Verbrennen eines Körpers, den man damit in Berührung bringt, der zwischen der Tätigkeit des Holzfällens und dem Sturze des Baumes, der allmählichen Zerkleinerung des Standes, zwischen Erzeugung und Geburt, zwischen Schlag, Wunde und Tod besteht. Man muß nur bedenken, wie überaus verschieden die Ansprüche an das Anschauliche je nach dem Grade der intellektuellen Entwicklung sind. Was dem einfachen Bewußtsein völlig natürlich, handgreiflich erscheint, das gibt einem entwickelten Denken die schwierigsten Rätsel auf. Der Einblick in die Kontinuität eines gegebenen Zusammenhanges hat viele Abstufungen, vom Oberflächlichsten, Rohesten, bis zum mikroskopisch Feinsten und mathematisch Exakten. Daß das Feuer die Ursache des Verbrennens der Gegenstände ist, mit denen man es in Berührung bringt, daß es sie „verzehrt", ganz ebenso wie der Mensch eine Mahlzeit — daran hat wohl nie jemand, der nicht Philosoph war, im Ernste gezweifelt und das nur für eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung zweier Eindrücke gehalten, die im objektiven Sinne nichts miteinander zu tun haben. Aber Zusammenhang und Zusammenhang, Anschaulichkeit und Anschaulichkeit sind nicht dasselbe. Anschaulich war für den Urmenschen der Feuermythus; anschaulich war für die Anfänge wissenschaftlichen Nachdenkens die Theorie vom Phlogiston, welches in gewissen Körpern enthalten sein, sie brennbar machen und durch Feuer verzehrt werden sollte. Für die damalige Beobachtung genügte das vollkommen zur Anschaulichkeit; bis fortgeschrittene Beobachtungen diese Anschaulichkeit aufhoben und zeigten, daß das Verbrennen nicht ein Stoffverzehren, sondern ein Stoffaufnehmen und Andersverteilen des Stoffes sei, und bis man endlich die Umlagerung der Stoffe und das Verhältnis der erzeugten Wärme zu ihr ganz genau verstehen lernte. Von dieser ersten grundlegenden Einsicht in die Transformationsverhältnisse des natürlichen Geschehens aus erwuchs dann eine Reihe von weiteren Gedanken, welche das ganze Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, wie man es sich bisher vorgestellt hatte, umzubilden begannen, daß eine Ursache eigentlich nichts hervor-

bringe, nichts mache, nichts erzeuge, sondern nur eine Umlagerung, eine Umformung bewirke; daß zwischen zwei Vorgängen, welche im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, ein unveränderliches und stets genau kontrollierbares Gleichwertigkeitsverhältnis bestehe; daß bei allem sogenannten „Werden" eigentlich nichts wird, sondern nur etwas neugebildet, umgelagert wird und ebenso bei allem scheinbaren „Vergehen" eigentlich nichts verschwindet als eine bestimmte Form, eine bestimmte Gruppierung und Lagerung von Wirklichkeitselementen.

Von hier aus ist der moderne wissenschaftliche Kausalbegriff erwachsen. Diesem darf man mit dem Bedenken Humes nicht mehr kommen. Hume verlangte von dem Kausalbegriffe, wenn er das Moment der Notwendigkeit enthalten wolle, er solle die Kraft in einer gesonderten Impression aufzeigen, welche Ursache und Wirkung verknüpfe. Wir können heute sagen, daß dies ein vollständiges Mißverständnis war. Eine gesonderte Kraft der Verknüpfung — woher sollte die kommen? — als ein Deus ex machina zwischen zwei Dingen, die an sich nichts miteinander zu tun haben. Die „Ursache" ist Kraft und die „Wirkung" ist Kraft; und was wir das Kausalverhältnis nennen, ist die Tatsache, daß zwei Kräfte sich durch Berührung zu transformieren imstande sind. Dies geschieht nicht durch eine besondere Kraft, sondern es ist nichts Anderes als die Tatsache der Transformation selbst, im Verhältnis eines Zusammenwirkens zweier Kräfte.

Und damit erklärt sich auch sehr einfach, daß in dem einen Falle eine einzige Beobachtung genügt, um ein Kausalverhältnis zwischen zwei Erscheinungen zu konstatieren — dann nämlich, wenn die Transformation der einen Erscheinung in die andere und das Gleichwertigkeitsverhältnis zwischen beiden Kraftformen irgendwie anschaulich oder evident gemacht werden kann; und in einem anderen Falle Hunderte von Beobachtungen und die größte Regelmäßigkeit des Aufeinanderfolgens dazu nicht ausreichen, weil es nicht gelingt, jene Umbildung nachzuweisen, welche allein das Recht zur Anwenduug des Kausalbegriffes geben kann.

Die wissenschaftliche Erkenntnis sucht nichts Anderes, wenn sie nach den Ursachen der Dinge fragt, als diesen anschaulichen

Zusammenhang, wie die Eigenschaften zweier Dinge sich gegenseitig umbilden, wenn sie sich berühren. Die einfacheren dieser Zusammenhänge sind uns heute ganz durchsichtig. Und nichts Anderes ist das Bestreben der Wissenschaft, als auch die kompliziertesten dieser Zusammenhänge, wie z. B. die Erscheinungen des Lebens und der organischen Gestaltung, auf einfache, d. h. unmittelbar anschauliche Transformationen zurückzuführen. Schon beginnt auch hier die naive Kausalauffassung der alten Zeit, bezeichnet durch die beiden Begriffe "Schöpfung" und "Lebenskraft", dem Blick in den wahren Zusammenhang zu weichen: Die Entwicklungsgeschichte der Pflanzen- und Tierwelt läßt uns die heutige Welt der Organismen als das Ergebnis einer langen Reihe von Umbildungen der organischen Formen durch ungezählte Reihen von Geschlechtern verstehen; an die Stelle der unbegriffenen, rätselvollen Kausalität des Schöpfungsalters tritt der Einblick in die Kette jener Veränderungen und Beharrungen, welche das Gewordene zu dem gemacht haben, was ist — ein Einblick, der heute schon durch unzählige Tatsachen der zoologischen, botanischen, paläontologischen Einzelforschung zu einer fast überwältigenden Klarheit gebracht ist.

Die Entwicklungsgeschichte erklärt das Dasein, den zweckmäßigen Bau und die staunenswerten Verrichtungen der heute lebenden Organismen aus der Summation kleiner Umbildungen, welche vorhandene Grundformen im steten Zusammenwirken mit den physikalischen Medien der Außenwelt erlitten und weiß zahlreiche dieser Umbildungen durch Aufdeckung der besonderen Umstände, welche zu ihnen führten, verständlich zu machen. Die Physiologie ist auf demselben Wege zur Erklärung des Großen vom Kleinsten aus gelangt: vermöge der Entdeckung der Zelle, d. h. des organischen Elements, welches sein Leben für sich hat, an welchem alle Verrichtungen des Lebens im Kleinen studiert werden können. Wir wissen, daß das Einzeltier, das wir als Individuum, als Einheit zu betrachten pflegen, im Grunde doch eine Vielheit, ein Zellenstaat ist und daß die Verrichtungen der einzelnen Organe, wie die des ganzen Tieres, nur durch Summierung der Tätigkeit unzählig vieler Zellen zustande kommen. Die alte Physiologie suchte die in ihren wahren Transformationen

noch unverstandenen Leistungen der Organismen durch den rohen Begriff der „Lebenskraft“ zu deuten (gerade so wie die ptolemäische Astronomie einen eigenen „spiritus rector“ für jeden Planeten annahm) — alles deutliche Fingerzeige auf den wahren Ursprung des Kausalbegriffes. Heute ist der Begriff der „Lebenskraft“ als leeres mythologisches Phantom auch hier durch den Begriff der Transformationen verdrängt. Immer entschiedener wird es im einzelnen anschaulich, daß der Organismus nur eine höchst komplizierte Maschinerie ist, die unter günstigen Umständen sich selbst reguliert. Nur durch sein besonders entwickeltes Vermögen, Spannkräfte in großen Mengen aufzuspeichern und sie auf kleine Anstöße hin wieder in lebendige Kraft umzusetzen, ruft er den Anschein hervor, als erzeuge er Kraft aus sich selber, ohne Transformation anderer Kraft. Bei genauerer Prüfung läßt sich diese Transformation doch Schritt um Schritt nachweisen; denn auch im Organismus besteht jenes unveränderliche Gleichwertigkeitsverhältnis zwischen verschiedenen Formen der Kraft, welches den Typus der Kausalität im wissenschaftlichen Sinne bildet.

Die Anwendung des Kausalbegriffes im menschlichen Denken zeigt also eine aufsteigende Entwicklung. Von der Analogie des natürlichen Werdens und Vergehens mit menschlichem Tun und Bewirken ausgehend, erscheint er überall gestützt auf den Bestand eines irgendwie anschaulich zu machenden Zusammenhanges zweier Erscheinungen oder Veränderungen. Die Einsicht in diesen Zusammenhang aber durchläuft alle Stadien vom rein Empirischen zum Rationalen, von der Induktion zur Deduktion. Der Gegensatz zwischen der Mathematik und den Realwissenschaften, welchen Hume konstatiert, ist kein absoluter, sondern ein relativer, gradweiser. Wäre er absolut, so würde es unbegreiflich, wie man sich der Mathematik bei der Erkenntnis des Realen als Hilfsmittel sollte bedienen können. Da dies aber in großem Maßstabe und zu ungeheurem Nutzen der Erkenntnis der Fall ist, so muß es durchgreifende Analogien zwischen den mathematischen Gebilden und den Elementen der Wirklichkeit geben; mit anderen Worten: auch die Realität muß Rationalität in sich enthalten. Umgekehrt lehrt die Geschichte der Wissenschaft, daß die Tatsache immer und überall die erste Notwendig-

keit ist. Auch in der Mathematik. Alle Elementarsätze der Mathematik sind zunächst als Tatsachen gefunden, d. h. empirisch beobachtet worden, ehe man sie aus Axiomen deduziert, d. h. ihre Notwendigkeit aufgezeigt hat. Ganz dasselbe ist mit der Mechanik eingetreten. Die Mechanik war ursprünglich eine rein empirische Wissenschaft; sie ist heute als eine „reine" in den Kreis der Mathematik eingetreten. Aus den Begriffen von Kraft, Spannkraft, lebendiger Kraft, Masse, Angriffspunkt, Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung entwickelt die heutige Mechanik einen Komplex notwendiger Einsichten über alle möglichen Formen der Bewegung, durch welche die Physik in großem Umfange rationalisiert worden ist, d. h. die physikalischen Kenntnisse, der Zusammenhang physikalischer Erscheinungen, welcher ursprünglich nur faktische Notwendigkeit besaß, empirische Verknüpfung von Tatsachen bot, werden zu einem System von Einsichten, welche durch die innere Notwendigkeit der Evidenz, der logischen Durchsichtigkeit, verknüpft sind. Die Chemie ist auf dem gleichen Wege. Der nackte Empirismus der alten Atomtheorie, die auf der quantitativen Analyse, den Mischungs- und Gewichtsverhältnissen aufgebaut war, beginnt auch hier einer deduktiven Behandlung zu weichen, welche dasjenige, was früher nur durch faktische Notwendigkeit verknüpfte Tatsachen gewesen waren, aus räumlich-mechanischen Grundannahmen — verschiedene Dichte, ungleichartige Raumerfüllung und ungleiche Mengenanhäufung — ableitet. Und wie lange wird es noch dauern, so wird die Biochemie des Zellkörpers uns die bloße Faktizität des Wachstums und der Formgestaltung ebenfalls in ihrer inneren Notwendigkeit aus Konstitution und Gangweise des in organische Grundform eingebetteten Stoffes erklären.

Die immanente Notwendigkeit sogenannter Evidenz ist für unsere heutige Auffassung durchaus nichts, was auf die Geometrie beschränkt wäre, wie Hume meinte. Sie ist nur dort am leichtesten zu erreichen, und folglich auch am frühesten erreicht worden. Man darf aber das, was die Frucht der Jahrtausende ist, den Begriff der Notwendigkeit, der Kausalität im obigen Sinne, nicht zum Ausgangspunkt der Entwicklung machen. Wir haben eine Entwicklung, aber in umgekehrter Richtung: die Notwendigkeit, die ursprünglich nur die der Tatsache ist, erhebt sich mehr

und mehr und auf immer größeren Gebieten zur inneren Notwendigkeit. Die Aufgabe der Erkenntnis ist gelöst, wenn alle Gebiete des Geschehens und Werdens in ihrer inneren Notwendigkeit begriffen sein werden.

45

Der Begriff des Zufalles

Seine theoretische und praktische Bedeutung

(1904)

Oft hört man als den Stolz, als den auszeichnenden Charakterzug unserer wissenschaftlichen Weltbetrachtung gegenüber der mythologisierenden Denkweise älterer Zeiten, gegenüber dem Wunderglauben einer naivreligiösen Weltansicht, den Gedanken aussprechen: Wir sind vorgedrungen zur Erkenntnis des Satzes: Alles was in der Welt geschieht, geschieht nach allgemeinen Gesetzen notwendig; d. h. bei aller Größe und Mannigfaltigkeit besteht die Welt nicht aus isolierten Tatsachen, sondern gewisse Gruppen von Ereignissen stehen in regelmäßigem, in notwendigem Zusammenhange, und dieser Zusammenhang bestimmt die Grundlinien des Geschehens.

Was hat nun in dieser Weltanschauung, die auf dem Gedanken der allgemeinen Gesetzmäßigkeit aufgebaut ist, der Begriff des Zufalles zu suchen? Erscheint er nicht wie ein Gast aus einem fremden Reiche, der eine unverständliche Sprache spricht? Ein stehengebliebener Rest aus einer Vergangenheit, die im menschlichen Denken auszusterben begonnen hat?

Manche werden geneigt sein, dies ohne weiteres zu bejahen. „Es gibt keinen Zufall“ kann man nicht nur im täglichen Leben, sondern auch in wissenschaftlichen Werken als bedeutungsvolle Erkenntnis aussprechen hören. Philosophen, Naturforscher, Historiker, Poeten haben den Zufall geleugnet — der Sprachgebrauch des Lebens, unsere Praxis, unser Recht erkennen ihn fortwährend an.

Hier liegt, in aller Kürze bezeichnet, das Problem, dessen Erörterung ich versuchen möchte. Ein so auffallender Widerspruch rückt den Verdacht nahe, daß der Ausdruck „Zufall“

vieldeutig ist und daß mit ihm, je nach seiner Verwendung und je nach den Voraussetzungen des Sprechenden, sehr verschiedene Begriffe verbunden werden, welche zu unvereinbaren Aussagen führen. Ich will versuchen, zunächst jenen Sinn des Zufallsbegriffes zu bestimmen, welcher mit dem Gedanken der allgemeinen Gesetzmäßigkeit schlechterdings unvereinbar ist, und sodann prüfen, ob die übrigbleibenden Merkmale einen verständlichen Sinn geben und vielleicht dazu dienen können, gewisse Tatsachen der Erfahrung auch innerhalb unserer wissenschaftlichen Weltanschauung zusammenzufassen.

Unvereinbar mit dem Gedanken der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, unvereinbar mit dem obersten Prinzip aller rationalen Weltbetrachtung, dem Satze vom Grunde, ist der Begriff Zufall nur im Sinne des Nichtverursachten, des völlig Grundlosen, des schlechthin isolierten Faktums. Zufällig in diesem Sinne würde jede Veränderung heißen, die „von selbst" einträte; ein Geschehen, das nicht bewirkt, sondern causa sui, seine eigene Ursache wäre; oder ein Zusammenhang zwischen zwei Vorgängen, welcher nur ein einzigesmal oder beliebigemal stattfände und beliebigemal unterbliebe, ohne daß Bedingungen und Umstände sich im mindesten geändert hätten. Würde der Zufall in diesem Sinne, als Gesetzlosigkeit des natürlichen Geschehens, eine irgend erhebliche Rolle in der Welt spielen, so müßte das für unser Erkennen wie für unser Handeln wahrhaft verheerende Konsequenzen haben, und zwar um so mehr, je stärker der Spielraum des Zufälligen im Vergleiche mit dem Gebiete des Gesetzmäßigen wäre. Keine Kunst der Methode, auch nicht das verfeinertste Verfahren der Wahrscheinlichkeitsrechnung, würde dem Zufall in dieser Gestalt etwas abringen können, was wie eine Erkenntnis aussähe. Das Erlebnis von heute würde uns über das Erlebnis von morgen nichts lehren können. Wir würden in einer solchen Welt ewig Kinder bleiben. Wir würden in einer solchen Welt nicht nur nichts erkennen, sondern auch nichts ausrichten können. Der Stoff, der uns heute nährt, würde morgen wertlos sein; der Balken, der uns heute übers Meer trägt, morgen im Wasser zergehen oder untersinken. Jedes Urteil wäre ein Irrtum, jede Berechnung ein Mißgriff, alles Denken ein ewiges Raten und alles Handeln ein bloßes Glückspiel.

Daß es in unserer Welt Zufall in diesem Sinne nicht gibt, ist offenbar. Wie oft wir auch an die Grenzen unseres Wissens, unserer Vorausberechnung, erinnert werden mögen: daß wir einen gewissen Grundstock von Erkenntnissen besitzen und, darauf aufgebaut, eine Technik, welche uns die Dinge und Vorgänge der Natur zu meistern, unsere Erfahrungen nutzbar zu machen gestattet, wird wohl kaum jemand bestreiten.

Welche Erfahrungen können nun dem Worte Zufall noch entsprechen, wenn wir das ursachliche Geschehen als bloße Fiktion von unserer Betrachtung ausschließen? Diese Klarheit wird am leichtesten so zu erreichen sein, daß wir einige Vorfälle des Lebens, in denen nach der allgemeinen Ansicht und Ausdrucksweise der Menschen der „Zufall" wirksam ist, genauer analysieren.

Ein Geschäftsmann, der von einer Reise heimkehrt, wird auf dem Wege zum Bahnhofe von einem Bekannten aufgehalten, der ihm sagt, er habe etwas Wichtiges und auch für ihn Vorteilhaftes mit ihm zu sprechen. Er entschließt sich, einen späteren Zug zu nehmen. Als er einige Stunden später abfahren will, erfährt er, daß sein Freund ihm nicht nur ein gutes Geschäft zugebracht, sondern das Leben gerettet habe. Der Zug, mit dem er ursprünglich hatte fahren wollen, war durch falsche Weichenstellung verunglückt und ein großer Teil der Insassen des direkten Wagens nach seinem Bestimmungsorte, in dem er wahrscheinlich Platz genommen hätte, verletzt oder getötet. Oder folgender Vorfall: Ein junger Mensch kommt zu einem Verwandten, der ein großer Jagdfreund ist und einen Schrank voll schöner Gewehre stehen hat, zu Besuch. Er interessiert sich selber lebhaft für Jagen und Schießen und in dem Gewehrschrank fesselt ein neuer, kleinkalibriger Jagdstutzen seine Aufmerksamkeit besonders. Er kommt eines Tages in das Zimmer des Onkels, findet den Gewehrschrank offen und macht sich über den neuen Stutzen her. Gefahr ist keine dabei; er weiß, daß der Onkel gewohnt ist, nach jedem Jagdgang eigenhändig die Ladung aus der Büchse zu nehmen. So visiert er auch nach dem Hofe hinaus, wo ein kleines Wesen herumläuft, die Tochter des Onkels, die er eben noch geherzt und geküßt hat. Ein Knall und das Kind wälzt sich schwerverletzt am Boden.

Oder: Jemand wird des Nachts plötzlich von dem Anfall einer Krankheit ergriffen, an der er schon öfters gelitten hat, und schickt in die Apotheke mit einem Rezept, das ihm wiederholt gute Dienste geleistet hat. Der Provisor ist sehr schlaftrunken und macht in der Eile die Sache zurecht. Der Kranke nimmt die Medizin und stirbt einige Stunden darauf unter schweren Vergiftungserscheinungen. Warum? Der Praktikant, der am Abend vorher in der Apotheke hantierte, hat ein Medikament verstellt, und an seinen Platz ein anderes gebracht, das für einen nicht ganz sorgsamen Beobachter eine Verwechslung keineswegs ausschließt.

Alle diese Fälle sind nicht nur möglich — sie kommen, mit diesen oder jenen Variationen im einzelnen, auch immerfort wirklich vor, und jedermann pflegt dabei von einem glücklichen oder unglücklichen „Zufall" zu reden. Fragen wir uns nun: Ist hier irgend etwas zu entdecken, das einer Aufhebung des notwendigen, ursächlichen Zusammenhanges gleichkäme? Offenbar nicht. Jeder einzelne Vorgang ist durch das, was ihm vorausgeht, bedingt: das Reisen der Menschen durch ihren Entschluß, an einen bestimmten Platz auf bestimmtem Wege zu gelangen; das Zusammenstoßen der Züge durch ihren Kurs und die Weichenstellung; die Handlungen der Menschen durch ihren Charakter und die Situationen; die Wirkung des Schusses durch die Richtung des Rohrs; die Wirkung einer Droge im menschlichen Körper durch ihre pharmakologischen Eigenschaften. Jeder einzelne Vorgang folgt strengen, zum Teil sogar mathematisch formulierbaren Gesetzen; an keinem Punkte des Geschehens ist der Kausalzusammenhang gelockert oder aufgehoben, und dennoch würde es eine Heiterkeit erregende Behauptung sein, wenn jemand sagen wollte, es sei ein Naturgesetz gewesen, daß jener Geschäftsmann dem Tode entgangen, jenes Mädchen erschossen, jener Kranke vergiftet worden. Obwohl also das sogenannte „zufällige Geschehen" wie alles Geschehen dem Kausalgesetz unterliegt, deckt dieser Begriff doch offenbar einen weiteren Kreis von Tatsachen als den Begriff des Naturgesetzes oder er bringt, wie wir vielleicht genauer sagen können, die Tatsachen unter einen anderen Gesichtspunkt.

Diese Veränderung ist nicht schwer zu entdecken. Ich will

versuchen, sie an dem denkbar einfachsten Beispiele klar zu machen. Das Gesetz des freien Falles ist eine Maßformel für die Geschwindigkeit, welche ein fallender Körper in bestimmten Zeiträumen infolge der stetig auf ihn wirkenden Anziehung der Masse des Erdkörpers erlangt. Aber dieses Naturgesetz — eine der wichtigsten physikalischen Konstanten auf der Erdoberfläche — macht eine stillschweigende Voraussetzung. Es gilt unter der Bedingung, daß überhaupt ein Fallen eintritt, d. h. daß ein Körper in einem minder dichten Medium durch die Anziehungskraft der Erde einen Impuls empfängt. Die Umstände, unter denen dies eintreten kann, sind unübersehbar und für das Gesetz des freien Falles vollkommen gleichgültig. Ob ein bestimmter Körper an einem gewissen Punkte des Raumes und der Zeit fällt, kann aus dem Fallgesetz nicht deduziert werden. Aber darum ist der einzelne Vorgang, der das Fallgesetz in Wirksamkeit treten läßt, keineswegs ursachlos. Die allgemeinen Sätze der Statik über das Verhältnis von Last und Stütze, über Lage und Verschiebung des Schwerpunkts werden die Gesetzmäßigkeiten für das Eintreten dieser Vorgänge ausdrücken, und diese mechanischen Ursachen eines Falles können selbst wieder durch menschliche Willenskräfte, durch meteorologische Vorgänge, Wind, Blitz, Erdbeben, durch chemische Prozesse, Zerbröckelung, Verfaulen und auf viele andere Weisen herbeigeführt werden. Ebensowenig kann aus dem Fallgesetz abgeleitet werden, auf welche anderen Körper ein fallender Körper trifft, weil sie sich in seiner Falllinie befinden, und welche Zerstörungen er erleidet oder hervorbringt. Auch dies hängt von Ursachen ab, welche im Fallgesetz nicht mitgedacht werden, also welche der Ursache, deren Wirkungen dieses Gesetz in einer mathematischen Formel ausspricht, heterogen sind.

Jedes Naturgesetz ist also eine Abstraktion, die sich mehr oder weniger von dem Gefüge der Wirklichkeit entfernt. Es hebt bestimmte Regelmäßigkeiten des Geschehens heraus, die an verschiedenen konkreten Vorgängen wiederkehren, und stellt ihre Identität fest. Es enthält also einerseits mehr, anderseits weniger als der einzelne Vorgang. Es enthält das Homologe vieler, oft ganz verschieden aussehender Fälle und dadurch die Klarheit und Sicherheit des allgemeinen. Es enthält nichts von der Be-

sonderheit des einzelnen Falles; insbesondere nichts davon, daß die Ursache, deren Wirkungen es feststellt, selbst wieder bewirkt sein muß und daß darum das Gesetz selbst nur hypothetisch gilt, unter bestimmten Voraussetzungen. Es enthält nichts davon, daß die Wirkung jeder Ursache nicht nur selbst an gewisse Bedingungen geknüpft ist, sondern in der Wirklichkeit alsbald selbst wieder Ursache anderer Vorgänge wird. Alles, was unsere wissenschaftliche Betrachtung als Naturgesetz formuliert, ist ein Ausschnitt aus dem wirklichen Geschehen; wir erzählen in einer solchen Formel nicht, wie es in einem einzelnen Falle zugegangen ist, sondern wir stellen fest, was regelmäßig geschieht, wenn sich in einem komplexen Geschehen gewisse Faktoren zusammenfinden.

Wenn man sich das klar gemacht hat, so läßt sich unschwer erkennen, weshalb auch für denjenigen, der von der durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens in der Welt überzeugt ist, der wirkliche Ablauf der Begebenheiten ein irrationales Element enthält, und daß dies eben der gesuchte Zufall ist. Alles geschieht nach natürlichen Gesetzen notwendig. Das ist unsere gemeinsame Überzeugung, mit der wir an die Erkenntnis der Welt herantreten. Kein Gesetz aber sagt mehr aus als dies: Wenn die und die Bedingungen gegeben sind, so treten die und die Bewegungen oder Veränderungen ein. Wenn sich ein Körper mit bestimmter Geschwindigkeit bewegt, so ist seine lebendige Kraft (Energie) gleich dem halben Produkt aus der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit, also $\frac{m v^2}{2}$ (nach Hertz, Prinzip der Mechanik Nr. 282). Mit welcher Kraft also zwei gegeneinander rollende Bahnzüge zusammenstoßen werden, ist nach mechanischen Gesetzen ebenso bestimmt wie die Verwüstungen eines solchen Zusammenstoßes durch den Zerreißungs- oder Druckkoeffizienten der beim Bau der Maschinen und Wagen verwendeten Materialien. Wenn man aus einem Gewehre von bestimmtem Kaliber eine Ladung von bestimmter Stärke abschießt, so bekommt das Geschoß eine Flugbahn von bestimmter Rasanz und eine Geschwindigkeit, welche gleich ist einer bestimmten Trag- und Durchschlagskraft. Wenn in den menschlichen Körper Morphin oder Arsenik in einer gewissen Menge eingeführt wird, so tritt unter bestimmten Erscheinungen der Tod ein.

Das und nur das läßt sich allgemein feststellen. Ob aber an einem gegebenen Punkte des Raumes und der Zeit die Bedingungen eintreten, aus welchen solche Wirkungen hervorgehen müssen, das kann aus der Erkenntnis dieser gesetzlichen Zusammenhänge nicht abgeleitet werden. Dies beruht zwar auch auf kausalen Verknüpfungen; aber auf solchen, die einem anderen Gebiet angehören. Die falsche Weichenstellung, welche den Zusammenstoß zweier Züge verursacht, führt vielleicht auf einen rein mechanischen Umstand, auf ein Versagen oder einen Bruch des Zentralapparates; vielleicht auf die Person des Bahnbediensteten, der nach allzulanger Arbeitszeit aus Übermüdung eingeschlafen war oder vielleicht dem Trunk ergeben ist und darum seinen Dienst nicht ordentlich versehen hat. Wie viele und welche Personen in den verunglückenden Zügen sich befanden, führt in durchgängiger psychologischer Motivierung hinaus auf die gegebenen Lebensverhältnisse aller einzelnen Fahrgäste, welche ihnen, aus ganz verschiedenen Gründen und zur Erreichung ganz verschiedener Zwecke, gerade die Benutzung dieses Zuges wünschenswert oder notwendig erscheinen ließen. Daß ein Gewehr in bestimmter Lage abgefeuert wird und welche Personen sich in der Schießlinie befinden, kann auf eine lange gehegte mörderische Absicht, auf einen harmlos gemeinten Scherz, auf eine reine Reflexbewegung zurückgehen. Die Gesetze der Ballistik enthalten darüber nichts. Und so in allen Fällen. Es kann bei näherer Betrachtung nicht anders sein. Wie es in der Welt keine isolierten Fakten gibt, so auch keine absoluten, keine ersten Ursachen. Alles ist Ursache, alles ist Wirkung; es kommt nur auf den Standpunkt der Betrachtung an. Damit etwas Ursache eines anderen werden kann, muß es selbst durch andere Ursachen hervorgebracht worden sein, und zwar nicht in abstracto, sondern an einem bestimmten Punkte des Raumes und der Zeit. Alles ist Leben und Bewegung, und von jedem Punkte des Geschehens führen unendliche Reihen kausaler Verkettung nach Vergangenheit und Zukunft.

Zwei Sätze, die einander zu widersprechen scheinen, sind also offenbar beide wahr: Alles, was in der Welt geschieht, steht in kausaler Verknüpfung mit bestimmten Antezedenzien, d. h. es geschieht nach allgemeinen Gesetzen notwendig. Nichts, was

in der Welt geschieht, geschieht in der Weise, daß es nur die Exemplifikation eines allgemeinen Gesetzes wäre.

Jedes Ding in der Welt ist eingegliedert in einen mehr oder minder großen Zusammenhang von anderen Dingen und deren Veränderungen, die ganz verschiedenen Gebieten des Seins angehören, ganz verschiedenen Gesetzmäßigkeiten unterliegen und in der allermannigfaltigsten Weise sich überschneiden und durchkreuzen. Hierin liegt dasjenige, was wir den „Zufall" im weiteren Sinne nennen. Derjenige Begriff des Zufalls, welcher auch von einer auf der Idee der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit fußenden Weltanschauung nicht entbehrt werden kann. Zufall in dieser Bedeutung ist also die bei der Größe der Welt und der Vielheit ihrer Teile ganz unausdenkliche Zahl der Situationen und Kombinationen, welche die geltenden Naturgesetze in Wirksamkeit bringen; Zufall ist dasjenige, was die Wirkung jeder Ursache durch Einordnung in einen Komplex anderweitiger Vorgänge modifiziert; Zufall ist dasjenige, was bestimmte Individuen oder Dinge an die Punkte des Raumes und der Zeit gelangen läßt, wo sie, nach Maßgabe der um sie her befindlichen Verhältnisse, bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterliegen oder selbst bestimmte Wirkungen ausüben können.

Von hier aus eröffnet sich nun der Blick auf ein neues Merkmal dieses relativen Zufallsbegriffes. Es ist unsere Unfähigkeit, das Endergebnis solcher Kombinationen von Vorgängen vorauszubestimmen, obwohl sie untereinander sämtlich kausal verknüpft sind und das Schlußresultat durchaus als notwendig gelten muß. Man hat darum auch wohl den Zufall geradezu eine hinter unserer Unwissenheit versteckte Form der Kausalität genannt. Und in der Tat: das letzte Ziel aller Erkenntnis ist die Fähigkeit, aus dem Gegebenen das Kommende vorherzubestimmen. Dies ist einfach, wo ein bestimmter Kausalzusammenhang erkannt und nichts anderes gegeben ist. Es liegt im Wesen des kausalen Denkens, unsere Gedanken mit Notwendigkeit von der Ursache auf die Wirkung zu führen, um die eine aus der anderen prophezeien zu lassen. Aber mitten innestehend in der Flut des Geschehens, in dessen unübersehbarer Weite unsere Person und unsere Gedanken nur ein Punkt sind, wo Ursachen und Wirkungen in der mannigfaltigsten Weise einander durchkreuzen,

läßt uns die Kenntnis des Typischen oftmals im Stiche. Auch wenn wir anzugeben imstande sind, welche Wirkung jede einzelne Ursache haben werde, brauchen wir darum noch keineswegs zu wissen, welche Ursachen eine gegebene Situation ins Spiel bringen werde.

Auch dies läßt sich am besten an dem allereinfachsten Beispiele verdeutlichen, an dem Spiele mit Würfeln. Alles, was bei diesem Spiele vorausbestimmt werden kann, ist dies, daß der fallende Würfel eines der auf ihm angebrachten Zahlbilder schließlich oben zeigen muß. Welches bei einem bestimmten Wurfe so zu liegen kommt, das nennen wir z u f ä l l i g. Es i s t es in dem Sinne, daß kein Mensch in der Welt, nicht der feinste Beobachter, nicht der scharfsinnigste Rechner, aus den Antezedenzien eines Wurfes abzuleiten vermag, wie der Würfel fallen müsse. Und doch ist kein Denkender darüber im Zweifel, daß aus der Kombination aller ins Spiel kommenden Bewegungen und Kräfte, der Dauer des Schüttelns, der Richtung und Stärke des Wurfes, der Schwere, der Friktion, der Elastizität, die jeweilige Endlage des Würfels notwendig hervorgeht. Die Würfel bewegen sich streng nach mechanischen Gesetzen; aber der Zusammenhang wird hier sozusagen mikroskopisch und dadurch unerkennbar. Wir sind hier nicht einmal imstande, ihn nachträglich im einzelnen zu rekonstruieren; wir können ihn nur a priori, aus allgemeinen Erwägungen, als vorhanden feststellen. Und eben darum ist das Würfeln der reinste Typus jenes relativen Zufalles, der wie Ursachlosigkeit aussieht, in Wahrheit aber nur Erkenntnislosigkeit ist.

Von da aus führt nun eine Reihe von Übergängen, die man aus der Erfahrung wie aus der Idee beliebig ausgestalten kann, zu solchen Vorgängen, in welchen das Unerkennbare zusammenschrumpft und das Voraussehende anwächst und bei welchen im gleichen Maße auch die Geltung des Zufallbegriffes eingeschränkt wird.

Nehmen wir an, es versetzt jemand einem anderen einen ganz leichten Schlag mit einem Stocke über den Kopf, und der Geschlagene stirbt infolge einer anomalen Beschaffenheit seiner Schädeldecke oder seines Gehirns an diesem Schlage.

Oder: Jemand hat einen anderen im Duell verwundet; der

Verwundete wird in ein Krankenhaus gebracht und kommt dort bei einem Brande um. Solche Fälle unterscheiden sich darin von dem eines Reisenden, der einen Eisenbahnunfall erleidet, daß hier ein Handeln stattfindet, von welchem gewußt wird, daß es Folgen hat, die nicht ganz genau zu berechnen sind. Anderseits sind die wirklich eingetretenen Folgen von so fernliegenden Ursachen bedingt, daß sie dem Handelnden kaum mehr bedeuten als dem Reisenden die allgemeine Möglichkeit, beim Reisen irgendwie zu Schaden zu kommen.

Diese Voraussehbarkeit rückt in anderen Fällen erheblich näher. Wenn ein Dienstmädchen beim Ausgehen vergißt, die Tür der ihm anvertrauten Wohnung gehörig zu schließen, und ein Einschleicher seine Abwesenheit benutzt, um zu stehlen, so liegt ja selbstverständlich der Umstand, daß gerade in diesem Moment ein solcher Gauner an die Tür kommt, außer aller Berechnung; er ist für das Dienstmädchen zufällig. Aber die Möglichkeit, daß dies geschehen könne, ist wohl erkennbar, und in dem Maße, als sie dies ist, hört auch der Diebstahl auf, reiner Zufall zu sein, der nicht vorauszusehen und nicht abzuwenden ist.

Bleiben wir bei einem anderen der früher angeführten Beispiele stehen: der unvorsichtigen Tötung eines Menschen durch ein geladenes Gewehr. Mag in einem solchen Falle auch jede Absicht, Schaden zuzufügen, gefehlt haben, die Tatsache der Ladung nicht nur unbekannt, sondern nach Lage der Dinge sogar unwahrscheinlich gewesen sein — die Möglichkeit, daß er es mit einer geladenen Waffe zu tun habe, muß jedem, der mit einem Schießgewehr hantiert, vorschweben und muß ihn zur Vorsicht mahnen, solange er sich nicht vom Gegenteil überzeugt hat.

So ergibt sich zunächst in logischer Beziehung eine Abstufung. Schließen wir den absoluten Zufall des ursachlosen Geschehens als denkwidrig aus, so stehen sich die Erkenntnis eines naturgesetzlichen Zusammenhanges und das gänzlich unvorhersehbare Eintreten des Ereignisses als Extreme gegenüber. Dazwischen liegen mannigfach abgestufte Grade der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, die sich der Gewißheit nähern. Die Quelle dieser Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ist die nämliche wie die, aus welcher unsere Erkenntnis der Naturgesetze fließt, nämlich die Erfahrung. Nur eben keine konstante, ausnahmslose Er-

fahrung, sondern eine unregelmäßige, bruchstückweise gegebene, aber doch immer eine Erfahrung. Es ist kein Naturgesetz, daß durch jede nicht sorgfältig verschlossene Wohnungstüre ein Dieb eindringen muß; aber es ist eine Tatsache, daß es Diebe gibt und daß sie solche Gelegenheiten zu benutzen pflegen. Die darauf bezügliche Erwartung wächst mit der Häufigkeit der Erfahrung. Sie wird in einer ländlichen Gegend mit stabiler Bevölkerung sehr gering sein; in einer Großstadt erheblich größer, und in einer Zeit, wo vielleicht in einem bestimmten Viertel eben eine Einschleicherbande ihr Wesen treibt, sehr lebhaft. Und so in zahllosen anderen Fällen. Das gewerbsmäßige Verwahren fremden Gutes und der Ausbruch eines Feuers stehen an sich in gar keiner Verbindung. Die beiden Vorgänge entspringen einer ganz verschiedenen Kausalität. Aber es versteht sich, daß derjenige, welcher ein Depot hält, ein mögliches Zusammentreffen dieser beiden Dinge und seine Wirkungen ins Auge fassen, den Zufall eines Feuers durch die zweckmäßigsten Mittel auszuschließen suchen wird, indem er die Ursachen bedenkt, aus welchen erfahrungsgemäß ein Brand auszugehen pflegt, oder die Veranstaltungen, durch welche ein im Entstehen begriffener sofort entdeckt und unterdrückt werden kann.

Diese Einschränkung des relativen Zufalls ist praktisch ungemein bedeutsam vermöge ihres Zusammenhanges mit unserer Beurteilung des menschlichen Handelns und der aus dieser Beurteilung fließenden Verantwortlichkeit. Verantwortlich den Mitmenschen, der Gesellschaft, dem Staate, ist jeder für sein Handeln und die Folgen seines Handelns insoweit, als diese Folgen von einer normalen menschlichen Organisation und von dem Handelnden im besonderen als gewiß, wahrscheinlich oder möglich vorausgesehen werden konnten und dadurch auch in seine Motivation eingehen mußten. Für das ganz Zufällige, das schlechterdings nicht Vorhersehbare, durch keine in der Macht des Handelnden liegende Mittel Abzuwehrende kann niemand verantwortlich gemacht werden. Aber es ist die unverkennbare Tendenz sowohl der juristischen als der ethischen Normgebung, jeden Handelnden dazu anzuleiten, den Kreis des zufälligen Geschehens in bezug auf sein Tun möglichst enge zu ziehen, d. h. alle seinem Denken erreichbaren Möglichkeiten in die Motivation mit aufzunehmen

und zu erwägen. Insbesondere die Bestimmungen, welche Gesetzgebung und juristische Praxis an den Begriff der Gefährdung, der Haftpflicht, des Schadenersatzes geknüpft haben, zeigen diese Tendenz, und zum Teil in einer Weise, welche über den vorhin von mir ausgesprochenen Satz noch weit hinausgeht. Bei der Behandlung der Frage, inwieweit jemand, der durch sein Handeln Schaden zugefügt hat, dafür verantwortlich gemacht werden kann, hat die neuere Jurisprudenz den Begriff der nachträglichen Prüfung oder Prognose aufgestellt, d. h. „die Beurteilung des Täters auf Grund sämtlicher durch den Verlauf aufgedeckter, zur Zeit der Tat schon vorliegender oder zu erwartender Tatbestandsmomente". Ob es gerechtfertigt ist, wenn man soweit geht und die Vorhersehbarkeit vom Standpunkt einer nachträglichen Prognose, nicht die Vorhersehbarkeit vom Standpunkt des Handelnden, als das Entscheidende annimmt, und welche Kautelen gegeben sein müssen, damit dies nicht zu unerträglichen Härten führe, ist hier nicht zu untersuchen. Wichtig ist diese Haltung der Jurisprudenz nur als eine belangreiche Stütze für die Ansicht, welche den Zufall durchaus in die kausale Verknüpfung des Geschehens einordnet und — obwohl es eine Erkenntnis zufälliger Zusammenhänge nicht gibt und nicht geben kann — dennoch auf Eliminierung des Zufalls mittels möglichst ausgedehnter Wahrscheinlichkeitserwägungen hindrängt.

Es läßt sich nun auch einsehen, daß der Zufall eine immer größere Rolle spielen muß, in je mannigfaltigere Wechselbeziehungen ein Ding gerückt und je komplizierter es selbst seiner inneren Beschaffenheit nach ist. Wenn die bisher gegebenen Bestimmungen des Zufalles richtig sind, so muß das verschiedene Machtbereich des Zufalles sich decken mit den verschiedenen Graden der Genauigkeit, deren unsere wissenschaftliche Erkenntnis fähig ist, und mit der Möglichkeit, das künftige Geschehen vorauszubestimmen.

Dies ist wirklich der Fall. Überblickt man die Reihe der angewandten Wissenschaften, so zeigt sie uns zwei Extreme: Astronomie und Geschichte. Die Astronomie ist von allen angewandten Wissenschaften die imposanteste, wenn man den Grad der erreichten Genauigkeit und die Sicherheit des Vorherwissens zum Maßstabe nimmt. In den Bewegungen der Himmelskörper wirken konstante

Ursachen auf konstante Größen; selbst die sogenannten Störungen führen auf regelmäßige Nebenursachen zurück, die also in die Rechnung einbezogen werden können; unkontrollierbare, also zufällige Einwirkungen sind fast gänzlich ausgeschlossen. Die kosmischen Bewegungen unseres Planetensystems bilden darum einen Kreislauf, ein typisches Geschehen; die auch hier stattfindende Entwicklung ist über lange Zeiträume verteilt, welche fast stationäre Zustände aufweisen. Den stärksten Gegensatz dazu bilden die Erscheinungen des menschlichen Lebens auf der Erde, welche sich durch ihre Vielgestaltigkeit und rasche Veränderlichkeit auszeichnen und welche infolge der unübersehbaren Vielheit der zusammenwirkenden Ursachen keinerlei Prognose, sondern nur eine nachträgliche Analyse der wirkenden Kräfte und des Anteiles der einzelnen Faktoren an bestimmten Gebilden des historischen Lebens gestatten. In der Tat scheint nach allgemeinem Urteil in den geschichtlichen Begebenheiten der Zufall den breitesten Spielraum zu haben, und nicht selten ist von der scheinbar berufensten Seite, von den eigentlichen Historikern, mit größtem Nachdruck die Behauptung verfochten worden, daß es auf dem Gebiete der Geschichte nur individuelle Tatsachen, keine typischen Erscheinungen gebe und daß darum jede Klassifikation, jedes Aufsuchen von Gesetzmäßigkeiten oder bestimmten Regelmäßigkeiten der Aufeinanderfolge, sich in Widerspruch mit den Grundbedingungen dieses Erkenntnisgebietes setze.

In dieser Kontroverse wie in so mancher anderen haben sich die Streitenden vielfach nicht recht verstanden. Manche Gegner Buckles und in neuerer Zeit wieder Lamprechts haben sich so gebärdet, als ob das Suchen nach Gesetzmäßigkeiten im Gange der Geschichte, als ob die Einführung vergleichender und induktiver Methoden in das historische Material, die Geschichtschreibung überhaupt beseitigen und in eine „soziale Statik und Dynamik“ verwandeln müsse. Selbstverständlich kann davon keine Rede sein, wie sich an dem nächstliegenden Beispiele zeigen läßt. Seit Jahrhunderten ist die Psychologie am Werke, die Gesetzmäßigkeiten des individuellen Geisteslebens aufzusuchen, und in der Gegenwart ist dieses Streben auf breiterer Basis und mit mehr Aussicht auf Erfolg als bisher aufgenommen worden. Hat man beobachtet oder ist zu fürchten, daß durch diese Ausbildung

der Psychologie das Interesse an Schicksal und Charakter des Individuums, an Biographie und Memoiren, an Roman und Drama, im Schwinden sei? Ganz ebenso liegt die Sache aber auch auf historischem Gebiet. Gerade durch den überaus reichen Einschlag des Zufälligen und durch die außerordentliche Mannigfaltigkeit des Geschehens, welche dadurch hervorgebracht wird, haben die Begebenheiten in der Menschenwelt, gleichviel ob sie das Individuum oder die Gattung betreffen, einen Reiz, den das Naturgeschehen nicht hat und nicht haben kann. In tausendfach und tausendfach sich wiederholender Weise wirken die mechanischen, physikalischen, chemischen und biologischen Gesetze in der Natur. Freilich ist das wirkliche Geschehen auch hier nirgends die Exemplifikation eines einzigen Gesetzes; aber der einzelne Fall hat doch nur insoweit Interesse, als er dazu dient, die Mitwirkung von Nebenursachen oder den Einfluß bestimmter Bedingungen deutlich zu machen. Hier hat darum die komparative Methode ihr eigentliches Feld, und statt einer Geschichte des Naturgeschehens geben wir eine systematische Darstellung der Gesetzmäßigkeiten, welche diesem Geschehen zugrunde liegen. Und doch stehen selbst hier neben den abstrakten Disziplinen konkrete, historische, welche uns das Wirken der Naturgesetze unter bestimmten, nicht regelmäßigen, sondern einmaligen Voraussetzungen aufweisen. Neben Physik, Chemie, Mineralogie, Physiologie stehen Kosmologie, Geologie, Paläontologie, welche man darum auch kurzweg als Entwicklungs- oder Schöpfungsgeschichte des Sonnensystems, der Erde, der Lebewelt, bezeichnen kann. Auch so bleibt noch ein bedeutsamer Unterschied. Die Veränderungen, „die Geschichte“, wovon jene Wissenschaften berichten, erstrecken sich über riesige Zeiträume von unbestimmbarer Größe, innerhalb deren das allgemeine Weltbild stationär bleibt und nur langsam, durch unausgesetzte Summation kleinster Wirkungen, die Ursachen geschaffen werden, welche allmählich zu einem anderen Weltzustande führen. Wir sprechen hier von Geschichte; aber dieses Geschehen ist, an Maßstäben menschlichen Lebens und Erlebens gemessen, von absolutem Stillstand nicht zu unterscheiden, und nur wenn wir in unserer Phantasie die Jahrtausende in Momente zusammenpressen, so ersteht eine Geschichte des kosmischen Werdens vor uns. Umgekehrt ist es

auf dem Gebiete der menschlichen Geschichte. Da scheint die Veränderung der Bilder so ununterbrochen zu sein, daß die Stabilität der Zustände dem minder scharfsichtigen Auge entschwindet. Und doch ist sie auch da vorhanden; sie bildet den bleibenden, unbeweglichen Hintergrund des Geschehens und konnte sich der Beachtung der Historiker auf die Dauer nicht entziehen, wie der Bestand von Kultur-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte neben der eigentlich erzählenden Geschichte sattsam beweist. In dem Zuständlichen der einzelnen Völker und Zeiten aber findet sich neben reichlichen Variationen auch ein bedeutsames Maß von typischer Regelmäßigkeit und Konstanz. Gewiß: Erscheinungen ziehen sich durch die Jahrhunderte hindurch, andere können gleichmäßig in verschiedenen Kulturgebieten beobachtet werden; sie sind typisch für die Entwicklung einer gewissen Stufe; sie folgen aus dem Wesen der Kultur und werden nur modifiziert durch die speziellen Verhältnisse, unter denen sie sich entwickelt. Dadurch wird wenigstens die Möglichkeit nahe gerückt, gewisse gesetzmäßige Zusammenhänge aufzufinden, neben welchen freilich ein gewaltiger Stoff bestehen bleibt, welcher sich der Vergleichung und Verallgemeinerung entzieht und aus allgemeinen Verhältnissen nicht abgeleitet werden kann, darum auch für unsere Betrachtung irrational, d. h. zufällig bleibt. Je tiefer man ins einzelne der Begebenheiten eindringt, um so größer wird der Spielraum dieses irrationalen Elementes und um so weiter entfernt sich die Geschichte von dem Typus einer konstruierenden, vereinheitlichenden Wissenschaft und nähert sich einer Epik, welche die einzelnen Begebenheiten — nicht nach ästhetischen Bedürfnissen der Einbildungskraft, sondern nach logischer Prüfung der Tradition in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit — verknüpft. Das Einzelne, Individuelle aber ist, wie schon Aristoteles gewußt hat, kein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Nicht weil es, wie von historischer Seite oft gesagt worden ist, außerhalb des Kausalzusammenhanges stünde, der über das „Geheimnis der Persönlichkeit“ keine Macht hätte; sondern weil das persönliche Leben die eigentliche Domäne des „Zufälligen“ ist, d. h. weil keine Person aus allgemeinen Verhältnissen deduziert werden kann. Zwar ist für denjenigen, welcher überhaupt auf dem Boden einer wissenschaftlichen Weltansicht steht, nicht

der mindeste Zweifel darüber möglich, daß das Individuum, wie es als handelndes Ursache ist, ebenso auch selbst ein Gewirktes ist: daß seine ursprüngliche Anlage abhängig ist von der Amphimixis, der zweigeschlechtlichen Zeugung; daß sich in ihr die Eigenheiten des Elternpaares in einem bestimmten Mischungsverhältnisse wiederfinden, welches durch die besonderen Umstände der Erzeugung und des embryonalen Lebens bestimmt wird. Kein Zweifel, daß sich diese ursprüngliche Anlage Hand in Hand mit dem entwickelt, was man im weitesten Sinne des Wortes die Schicksale des Menschen nennen kann, und daß infolge der außerordentlichen Verschiedenheit und des großenteils rein zufälligen Charakters dieser Schicksale die nämlichen Anlagen sich in ganz verschiedener Weise entwickeln können — gerade so, wie auch aus dem nämlichen Elternpaar Kinder von weit abweichendem geistigen Typus hervorgehen können. Und nicht minder gewiß ist, daß zwischen der Persönlichkeit und ihrem Schicksal vom Beginn des Daseins an Wechselwirkungen stattfinden, daß nicht nur das Schicksal Charakter, sondern ebenso auch Charakter Schicksal macht, wie daß alles menschliche Tun und Lassen das streng kausal bedingte Produkt aus der Gesamtheit der Motive und der Totalität des Charakters ist. Trotzdem ist es eine Täuschung, wenn ein neuerer Historiker (Lorenz) einmal meint, es werde eine Zeit kommen, wo man einen Robespierre oder Napoleon ganz ebenso genau zu erklären wissen wird, wie der Physiker seinen Zuhörern die Edisonlampe expliziert. Was hier verwechselt wird, ist das ursächliche Bedingtsein der Erscheinungen und ihre Ableitbarkeit aus allgemeinen Gesetzen; was hier übersehen wird, ist der Anteil des Zufalles am Geschehen, der notwendig immer größer wird, je höher wir im Gebiete der Erscheinungen aufwärts steigen, je mehr unsere Erkenntnis das Abstrakte verläßt, um sich im Konkreten zu bewegen.

Der Begriff des Zufalles hat also sowohl objektive, als auch subjektive Bedeutung: so können wir das Ergebnis dieser Betrachtungen zusammenfassen. Auch in dem sogenannten zufälligen Geschehen hängt alles einzelne zusammen, aber unter einem anderen Gesichtspunkt. Notwendig ist auch das Zufällige, aber in anderer Weise als das Gesetzmäßige. Auch für einen allumfassenden Geist, vorausgesetzt, daß sein Denken nur an die Zeit-

form gebunden wäre, würde dieser Gegensatz nicht verschwinden. Ein solcher würde freilich in dem Heute schon das Morgen oder vielmehr in der Gesamtheit dessen, was in einem Zeitteil geschieht, die Gesamtheit dessen, was im nächstfolgenden geschehen muß, erkennen, und darum würde die für uns mit dem Zufälligen verknüpfte Unwissenheit, die Unfähigkeit der Voraussage, wegfallen. Aber auch für ihn würde das einzelne Gesetz, die bestimmte Folgeordnung, etwas anderes sein als das wirkliche Geschehen, bei welchem viele Gesetzmäßigkeiten gegen- und ineinander wirken; und auch die Summe aller geltenden Gesetze würde nur den Inbegriff dessen ausdrücken, was in der Welt überhaupt möglich, ja wir können sogar sagen, in abstracto notwendig ist, keineswegs aber das, was wirklich ist.

Wir gewinnen hier einen Ausgleich uralter Gegensätze der Weltanschauung, die wir auf Eleatismus und Heraklitismus zurückführen können. Dem Schema der eleatischen Weltbetrachtung mit ihrem ruhenden Sein, welche nachher in der platonischen Ideenlehre wieder auflebt, entspräche das Reich der abstrakten Gesetzmäßigkeit. Dem Schema der heraklitischen Denkweise mit ihrer Betonung des steten Werdens, der ewigen Veränderlichkeit, dem Ineinanderfließen aller Dinge und Grenzen, entspräche das Reich des Zufälligen, d. h. die unaufhörliche Durchschneidung und Durchkreuzung der verschiedensten Kausalreihen. Daß beides besteht und gilt, daß in der Welt Gesetzmäßigkeit neben Zufall steht, daß das Wirkliche jeder Stunde von den zwei Urgewalten Kosmos und Chaos gemeinsam abstammt: darin sehen wir heute die wahre Größe und Erhabenheit der Welt, und dies ist ein Gedanke, der, richtig verstanden, uns jede Art von Mythologie und Theologie in der Anwendung auf unsere Naturbegriffe ein für allemal überflüssig macht. Weder das Schema des absoluten Determinismus, noch das Schema des absoluten Indeterminismus sind darum auf die Welt anwendbar. Grauenhaft wäre die Welt im einen wie im anderen Falle: als bloße, einförmig sich wiederholende Exemplifikation allgemeiner Gesetzmäßigkeiten; als ein Komplex von gänzlich isolierten, ursachlos eintretenden, keiner allgemeinen Notwendigkeit gehorchenden Begebenheiten. Das Entsetzen so vieler Menschen vor der naturwissenschaftlichen oder spinozistischen Weltanschauung mit

ihrer „starren“ oder „ehernen“ Gesetzmäßigkeit entspringt aus der Verkennung der Tatsache, daß diese Gesetzmäßigkeit das irrationale Element des Zufalles nicht aus-, sondern einschließt; die Scheu anderer, die Bedeutung des Zufalles in der Welt anzuerkennen, entspringt aus der Befürchtung, sich ins Bodenlose zu verlieren; aus der Verkennung der Tatsache, daß das Naturgeschehen freilich ein Würfelspiel im ungeheuersten Maßstabe ist, aber daß diese Würfel der Natur in demselben Sinne „gefälscht“ sind, wie die jedes Würfelspieles, d. h. daß in der Natur wie dort nicht bloß der Zufall, sondern auch das Gesetz regiert, daß nur bestimmte Kombinationen möglich, andere ausgeschlossen sind und daß darum, bei aller Mannigfaltigkeit des Geschehens, das Ganze doch durch die in ihm waltende Gesetzmäßigkeit nach bestimmten Richtungen prädeterminiert ist.

Die großen Linien des Werdens und der Entwicklung sind vorgezeichnet von Ewigkeit her: denn alles, was die Welt wird und was in der Welt wird, ist bedingt durch ihr Sein. Kein Werden schafft ja; es löst nur Kräfte aus, die vorher gebunden waren. Aber inmitten dieser unverbrüchlichen Gebundenheit und Gesetzmäßigkeit spielt der Zufall, und ihm gebührt ein höherer Ehrenplatz, als man ihm gewöhnlich zuschreibt. Mag er nun schaffen, mag er zerstören, mag er hemmen oder fördern: er ist in Wahrheit, was der alte Denker einst vom Streite behauptet hat, der Vater der Dinge, der einzelnen Dinge nämlich. Die Unruhe in der großen Weltenuhr. Die Hand, welche die Karten mischt und den Würfelbecher schüttelt.

Aber als solche wirkt er immer in doppeltem Sinne: Er ist der große Baumeister, der findige Arrangeur in Welt und Geschichte; er ist aber auch der gemeine Kuppler und Gelegenheitsmacher und er ist der teuflische Dämon, der mit schonungsloser Faust lang Vorbereitetes, herrlich Bestehendes, in einem Augenblick zerstört und niederwirft.

Den günstigen Zufall nützen, sich vor dem bösen Zufall schützen: das ist das innerste Wesen nicht nur der gewöhnlichen Lebensklugheit, sondern aller menschlichen Kulturarbeit. Denn diese ist, wenigstens nach ihrer praktisch-technischen Seite hin, nichts Anderes als ein mit vereinten Kräften geführter Kampf gegen den bösen Zufall. Es ist fast unmöglich, alle Ziele aufzuzählen,

die unsere Kultur in diesem Kampfe sich steckt. Nur eines möchte ich betonen. Alle unsere Schutzwehren gegen den Zufall sind nutzlos, wenn uns die Aufrichtung der wichtigsten nicht gelingt: derer in der eigenen Brust. Denn alle Erziehung, vornehmlich aber alle sittliche Erziehung, ist nichts Anderes als Kampf gegen den Zufall, den Zufall der bösen Stunde, der Laune, der Leidenschaft, zugunsten der höchsten Form des Naturgesetzes, welche wir kennen: des Sittengesetzes.

46

Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit

Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien

(Mai 1911)

Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit — die drei Begriffe, welche ich zum Gegenstande meiner heutigen Erörterungen machen will — umspannen den weitesten Umkreis unserer Erfahrungen in bezug auf Geschehen und Handeln und lösen eben dadurch bei jedem Menschen die Erinnerung an bestimmte Gefühlserlebnisse aus, durch welche sie untereinander scharf kontrastieren.

Bei einer festlichen Gelegenheit wie der heutigen, bei welcher unsere gelehrte Korporation sich nicht nur an die Arbeitsgenossen, sondern an den weiteren Kreis der Freunde der Wissenschaft wendet, ist darum eine Prüfung dieser Begriffe vielleicht kein ungeeigneter Gegenstand. Um so mehr, als eben der umfassende Gebrauch, welchen das Denken und Sprechen des täglichen Lebens von diesen Begriffen macht, zu mancherlei Trübungen und Ungenauigkeiten führt, welche zu einer kritischen Behandlung herausfordern. Aber nicht bloß das: jene drei Begriffe haben auch eine wechselvolle Geschichte, durch welche sie eng mit gewissen Hauptphasen unserer allgemeinen Weltanschauung verknüpft sind.

Nur das Wichtigste aus diesem Zusammenhange kann ich mit einigen Worten andeuten. In unserer Trias ist der Begriff der Gesetzmäßigkeit das zuletzt geborene Spätkind; und er hat es

nicht anders gemacht wie oft solche Spätkinder: er hat seine älteren Geschwister beinahe um ihr legitimes Erbe gebracht. Ich habe im Auge den Begriff der Gesetzmäßigkeit des Geschehens; denn der Begriff der Gesetzmäßigkeit des Denkens und der Gesetzmäßigkeit der Raum- und Zahlenverhältnisse war schon im indischen und griechischen Altertume zu hoher Vollendung gebracht worden. Es ergab sich aus der Natur der Erkenntnisobjekte, daß bei dieser Herausarbeitung des Begriffes der Gesetzmäßigkeit im Geschehen von den abstrakten Wissenschaften die Mechanik, von den angewandten Wissenschaften die Astronomie die Führung übernahmen. Galilei und Newton sind die Fackelträger auf einem Erkenntniswege, der mehr und mehr die via regia der Wissenschaft geworden ist. Zwischen beide fällt die großartig durchdachte Konzeption Spinozas, die zwar der Naturforschung direkt keine Impulse gegeben hat, aber für die gegenwärtige Betrachtung typische Bedeutung besitzt, als erster mit wunderbarer Konsequenz ausgeführter Versuch einer Weltbetrachtung, die ganz und gar auf dem Begriffe der Gesetzmäßigkeit aufgebaut ist — freilich mit einer für den damaligen Stand der Wissenschaften ungemein charakteristischen Beschränkung. „More geometrico" will Spinoza die Philosophie behandeln, das heißt, die Philosophie soll eine Art Universalmathematik werden; die logisch-begrifflichen Abhängigkeitsverhältnisse alles Seienden sollen ebenso aufgezeigt werden, wie die Geometrie alle quantitativen Verhältnisse räumlicher Größen ermittelt. Es ist leicht zu sehen, wo die Schranken dieses spinozistischen Weltbegriffes liegen. Die Mathematik hat kein Geschehen und keine Verhältnisse von Ursache und Wirkung zum Gegenstande, sondern es werden nur bestehende Abhängigkeitsverhältnisse in immer größerer Anzahl und von wachsender Kompliziertheit erkannt. Das rechtwinklige Dreieck ist nicht die Ursache des pythagoreischen Lehrsatzes, der Kreis nicht die Ursache der Sätze, die von Radius und Tangente gelten; sondern alle diese Erkenntnisse drücken nur auf eine allgemeine, das heißt von bestimmten Größenverhältnissen unabhängige Weise Eigenschaften der betreffenden Figuren aus. Geradeso ist die Substanz Spinozas, obwohl er sie die erste und alleinige Ursache von allem nennt, nichts Anderes als das allgemeine Wesen, der Inbegriff des Seins, aus welchem

nach ewiger, das heißt von jeder Zeitbeziehung unabhängiger, Notwendigkeit analytisch alles dasjenige folgt, was real und logisch in ihm enthalten ist. Die Welt aber ist zwar sicherlich ein System von Abhängigkeitsverhältnissen, daneben jedoch auch ein beständiges Geschehen, ja eine ewige Entwicklung.

Trotz seiner Schranken hat der spinozistische Weltgedanke außerordentlich nachgewirkt, nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in den positiven Wissenschaften, sobald diese dazu übergingen, mit ihren Materialien größere Konstruktionen des Seienden auszuführen.

Nicht nur durch den Gedanken der Einheit alles Seins, mit welchem ich mich hier nicht näher zu beschäftigen habe, sondern vor allem durch den Begriff der strengen Gesetzmäßigkeit. Es bedurfte nur einer gewissen Umbildung des Spinozismus aus dem rein Statischen, wie das System ursprünglich gedacht war, ins Dynamische. Der Begriff der logischen oder geometrischen Abhängigkeit mußte ersetzt werden durch den Begriff der mechanischen oder, noch allgemeiner gesagt, der kausalen Abhängigkeit: so hatte man wenigstens als ein regulatives Ideal für die Wissenschaft den Begriff der Welt — gleich einem vielfach gegliederten System von Kräften, die in streng gesetzmäßiger, quantitativ bestimmbarer, folglich der Rechnung zu unterziehender Weise aufeinander wirken und deren Erkenntnis eine vollständige Rationalisierung der uns erfahrungsmäßig gegebenen Vorgänge bedeutet. Auch hier schien der Zufall so wenig Bürgerrecht zu haben wie die Zweckmäßigkeit. Der Begriff der Gesetzmäßigkeit hat seine beiden Nachbarbegriffe völlig in den Hintergrund geschoben. Naturforscher und Philosophen wetteiferten in der Geringschätzung des Zufalles. Das harte Wort Hegels: „Wo der Zufall anfängt, hört die Philosophie auf,“ ist gewiß vielen positiven Forschern aus der Seele gesprochen.

Solche Auffassungen sind einer Betrachtungsweise naheliegend, welche ihr Augenmerk durchaus auf das Typische, Regelmäßige gerichtet hält. Aber verdient denn der Zufallsbegriff eine derartige Behandlung? Ja, ist sie im Interesse einer tiefergehenden Welterkenntnis nur erträglich? Diese Fragen möchte ich auf das bestimmteste verneinen, indem ich den Satz ausspreche, daß das Geschehen in der Welt ohne den Begriff des Zufalles

überhaupt nicht verständlich ist, so wenig wie man aus Fäden, die alle in einer Richtung laufen, ein Gewebe herstellen kann. Der Zufall ist keineswegs, wie oft angenommen wird, das schlechthin Irrationale, sondern er ist vielmehr das allgemein Verbindende. Der Zufall freilich nicht in dem Sinne des gänzlich Ursachlosen, willkürlich Entstehenden, aus allem Zusammenhang des Geschehens Losgelösten. Nur für diese Art Zufall gilt das Wort: Es gibt keinen Zufall; gibt ihn deswegen nicht, weil es keine in diesem Sinne isolierten Fakta gibt, nichts, was von selbst, das heißt aus dem Nichts, ohne Antezedenzien, entstände. Es ist für den gegenwärtigen Zweck gleichgültig, ob wir diesen Satz mit dem Kantschen Kritizismus aus einer apriorischen Funktion unseres Verstandes ableiten oder mit dem modernen Logizismus auf ein universelles Postulat unseres Erkenntnisbedürfnisses begründen oder mit dem Psychologismus als eine unausweichliche Verallgemeinerung allgegenwärtiger Erfahrungen ansehen. Praktisch hat nie ein Mensch daran gezweifelt, daß jede Veränderung ihre Ursache habe; durfte nie daran zweifeln, weil das Verstehen dieses Zusammenhanges theoretisch für seine Orientierung, praktisch für seine Erhaltung in der Welt von der größten Wichtigkeit ist. Töricht genug waren oftmals die Ursachen, mit deren Annahme sich der Kausalitätstrieb begnügte, begnügen mußte, weil die Analyse der verwickelten Erscheinungen noch nicht genügend vorgeschritten war, um die Auffindung der causae verae zu gestatten, und in vielen Fällen müssen auch wir uns mit Fiktionen aller Art, wenn auch rationellen, kritisch durchdachten, mit hypothetischen Annahmen, behelfen. Aber an sich ist das Prinzip des zureichenden Grundes ganz ebenso allgemein wie das Prinzip der Identität und des Widerspruches.

Diese allgemeine Verknüpfung jedes Geschehens mit seinen Voraussetzungen und Bedingungen erleidet auch keine Ausnahme, wenn wir menschliches Verhalten ins Auge fassen, gleichviel, ob im Einzelleben oder im Gemeinschaftsleben und der Geschichte. Niemals hat der weit verbreitete Glaube an die sogenannte Freiheit die Menschen gehindert, sich praktisch an die Überzeugung zu halten, daß die Meinungen und Handlungen der Menschen von Gründen bestimmt werden, und die Erforschung dieser Gründe, das genaue Verständnis der Zusammenhänge, gilt

ebenso als die Grundlage alles dessen, was man Lebensklugheit nennt, wie als ein wesentliches Erfordernis des Staatsmannes, des Politikers, des Volkswirtes, des Historikers.

Sicherlich ist der Anspruch auf Darstellung von Gesetzen in den Geisteswissenschaften geringer und schwerer zu behaupten als in den Naturwissenschaften, obwohl man ja die Existenz und die erfolgreiche Arbeit von Disziplinen, wie es die Psychologie, die Nationalökonomie, die Soziologie sind, nicht übersehen darf. Trotzdem aber wird doch kein ernsthafter Vertreter der humanistischen Wissenschaften es sich nehmen lassen, daß auch für ihn das rerum cognoscere causas oberstes Forschungsziel bleibe. Aus der, wie ich glaube, allgemeinen Anerkennung dieses Anspruches ziehe ich einen für diese Betrachtungen wichtigen Schluß: Der Begriff des ursächlichen Zusammenhanges reicht viel weiter als der Begriff des Gesetzmäßigen in der Anwendung auf das Geschehen. Das heißt: überall wo wir ein Gesetz formulieren, ist zwar kausaler Zusammenhang vorhanden; es gibt aber unzählige Kausalverhältnisse, die wir nicht als Gesetze formulieren können; ja, alles Geschehen besteht in der Wirklichkeit nur aus solchen Zusammenhängen.

Diese Einsicht scheint mir darum so wichtig, weil sie uns sozusagen den Schlupfwinkel auftut, in welchem sich der gesuchte Begriff des Zufalles verbirgt, den wir in der Bedeutung des Ursachlosen, völlig Willkürlichen, bereits abgewiesen haben. Das ist am leichtesten vom Begriff des Gesetzes her zu zeigen. Das Gesetz, in welchem wir irgendein Geschehen formulieren, ist unter allen Umständen eine mehr oder minder weit getriebene Abstraktion; die „Reinkultur" eines bestimmten gedanklichen und sachlichen Zusammenhanges, aus welchem alle begrifflich nicht zur Sache gehörigen Elemente und Faktoren ausgeschaltet sind. Das Experiment hat ja vielfach gar keine andere Aufgabe, als diese Komponenten, die vom Standpunkte der gegebenen Forschungsaufgabe aus Störungen, Trübungen sind, auszuschließen; und gerade weil diese Ausschließung im Bereiche der anorganischen Natur und der niederen Organismen verhältnismäßig leicht, beim Menschen und bei der Gesellschaft aus technischen und ethischen Gründen schwer, ja über eine gewisse Grenze hinaus unmöglich ist, sind die experimentierenden Wissenschaften zugleich Gesetzeswissenschaften. Diese Kom-

ponenten sind, was wir „Zufall“ nennen. Sie sind zufällig vom Standpunkte des Gesetzes aus, mit welchem sie nichts zu tun haben; sie sind nicht zufällig in dem Sinne, als ob sie selbst nicht verursacht wären oder als ob sie, wenn nicht ausgeschaltet, nichts wirkten. Es gibt in der Wirklichkeit gar kein Geschehen, welches im Sinne irgendeiner Gesetzmäßigkeit nicht verunreinigt, das heißt nicht in mannigfache andere Zusammenhänge eingereiht wäre. Und darum sind die beiden Sätze gleich wahr: Alles in der Welt geschieht nach strengen Geetzen notwendig; und: Alles in der Welt ist zufällig. Sie enthalten nämlich gar keinen Widerspruch. Auch das sogenannte Zufällige ist verursacht; es hängt nur von einem Wechsel unserer Betrachtungsweise ab, es in diesem Lichte zu sehen. Und allem, was wir als einen gesetzmäßigen Zusammenhang aussprechen, hängt sich, sobald wir aus unserem Laboratorium und seinen künstlichen Bedingungen heraustreten, unentrinnbar der Zufall, das heißt die Mitwirkung anderer Faktoren an, die in unserer Formel nicht enthalten sind.

Dies ist ja auch der Grund dafür, daß wir bei der Prüfung unbekannter Phänomene oder solcher, bei welchen die innere Verknüpfung der Vorgänge, die Transformation des Anfangsgliedes in das Endglied, nicht durchsichtig gemacht werden kann, oftmals in einem schwer zu lösenden Zweifel sind, ob wir es mit einer gesetzmäßigen Verknüpfung zu tun haben oder nur mit einem dann und wann auftretenden Zusammenhang zweier heterologer Vorgänge im gleichen Zeitpunkte, wobei das einigende Band nicht e i n bestimmtes Kausalverhältnis ist, sondern z w e i Kausalreihen sind, die sich nur in einer gegebenen Zeit durchkreuzen. Und ich will hier als Beispiel solcher dubioser Fälle, die auf jedem Forschungsgebiete anzutreffen sind, nur die sogenannten telepathischen Wirkungen von Mensch zu Mensch, den Gedanken an eine mögliche Übertragung von psychischen Vorgängen ohne sinnlich-materielle Mittel, Ahnungen u. dgl. erwähnen, in bezug auf welche sich hartnäckig der Glaube erhält, daß es sich dabei nicht um Zufall, sondern um gesetzliche Zusammenhänge handle, obwohl niemand vermag, das „Wie?“ einer solchen Verknüpfung anschaulich zu machen.

Aber wie der Zufall oft verhüllt, was gesetzmäßig zusammengehört, so enthüllt er in anderen Fällen wieder Zusammenhänge,

die sonst noch verborgen geblieben wären. Er ist nicht nur der Feind des Forschers und Entdeckers, sondern auch sein hilfreicher Handlanger. Der zweite Präsident unserer Akademie, der Physiker Andreas v. Baumgartner, hat in der feierlichen Sitzung vom 30. Mai 1854 in einer Rede über den Zufall in den Naturwissenschaften die Mitwirkung des Zufalles bei den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der neueren Zeit in fesselnder Weise an einer Fülle von Beispielen gezeigt, und es wäre eine lohnende Aufgabe für einen Kenner der neueren Geschichte dieser Wissenschaften, diese Betrachtungen weiter in die Gegenwart fortzuführen.

So teilen sich also Zufall und Gesetzmäßigkeit in die gegebene Welt im Erkennen wie im Handeln. In diesen Begriffen zeigt sich uns das schon von der ältesten griechischen Philosophie geschaute Doppelantlitz des Seins, die Einheitlichkeit und die Vielfältigkeit, und es führt nur zu Verzeichnungen, will man das eine völlig hinter das andere zurücktreten lassen. Denkt man die Welt nur unter dem Begriffe der Gesetzmäßigkeit, so verwandelt sie sich in ein starres Schema, in ein Bündel Abstraktionen, das sich zur lebendigen Wirklichkeit verhält wie eine Schulgrammatik zum rhetorischen oder poetischen Kunstwerk. Denkt man die Welt nur unter dem Begriffe des Zufälligen, so verwandelt sie sich in ein Chaos von Begebenheiten, in dem zwar alles am Leitfaden der Zeit und der Kausalität miteinander verknüpft ist, wo aber gar keine Wiederkehr des Gleichen, gar keine Identität des Geschehens stattfindet und welches folglich gar keine begriffliche Orientierung gestattet.

Man könnte nun vielleicht denken, bei der außerordentlichen Größe der Welt und der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Elemente komme es praktisch ganz auf das gleiche hinaus, ob wir sagen: die Welt wird vom Zufall regiert, der dann und wann einmal Kombinationen hervorbringt, die wie eine Gesetzmäßigkeit aussehen; oder: die Welt wird von Gesetzen regiert, die innerhalb des großen Zusammenhanges durch das Individuationsprinzip des Raumes und der Zeit auf die mannigfachste Weise in ihren Ergebnissen modifiziert und untereinander kombiniert werden. Aber dies wäre weder im praktischen noch im theoretischen Sinne das Gleiche. Die ausschließliche Betonung des Zu-

falles würde unser Erkenntnisstreben lähmen, das nur durch die Auffindung von Identitäten gefördert werden kann, und würde uns die rationelle Balance in der Welt außerordentlich gefährden. Denn in dem Augenblicke, wo man den Gedanken an eine in der Welt bestehende Gesetzmäßigkeit, das heißt die Wiederkehr des Gleichen unter gleichen Bedingungen, preisgibt, ist kein Schutz mehr gegen den Wunder- und Aberglauben mit allen Konsequenzen vorhanden, und es ist, wie mir scheint, in hohem Grade bezeichnend, daß zum Beispiel gerade die moderne theosophische Schule in Frankreich es ist, welche die Alleinherrschaft des Zufalles und die Kontingenz der Naturgesetze mit Nachdruck proklamiert. Dies ist ein Schritt ins Bodenlose. Wenn die Naturgesetze nicht die konstanten Weisen ausdrücken, wie die Dinge beschaffen sind und aufeinander wirken, sondern wenn sie selbst zufällig sind, das heißt, nach den vorhin gegebenen Definitionen, sich selbst, je nach Lagerung der Umstände, je nach Raum und Zeit, verschieben; wenn sie nur optimale Fälle eines an sich chaotischen Geschehens sind, so wird das Problem der Welterkenntnis und das Problem der Weltbeherrschung unlösbar. Es gleicht dann der Aufgabe, die möglichen Ergebnisse bei einem Würfelspiel zu bestimmen, bei welchem die Würfel während des Werfens ihre Zahlbilder verändern, oder bei einer Lotterie, bei welcher die ausgegebenen Lose anders numeriert sind als die im Glücksrade befindlichen.

Ein geistreicher Skeptiker des 18. Jahrhunderts, der Abbé Galiani, hat den französischen Materialisten und Atheisten das vielbewunderte und vielzitierte Wort entgegengehalten: „Die Würfel der Natur sind gefälscht,“ das heißt auf ein bestimmtes Ergebnis eingerichtet. Das ist sehr geistreich und sehr töricht — wie man's nimmt. Gefälscht im Sinne der reinen Zufallstheorie ist jedes Würfelspiel. Denn jedes ist auf ein bestimmtes Ergebnis eingerichtet. Man kann nur mit bestimmten Zahlbildern spielen und nur bestimmte Kombinationen erzielen; daher weiß man genau, was bei einem solchen Spiel überhaupt herauskommen kann: in abstracto, nicht in bezug auf den einzelnen Wurf oder die Person des jeweiligen Spielers. Und eben darum lassen sich ja auch die Wahrscheinlichkeiten, welche für die Erreichung der einzelnen Zahlen bestehen, auf Grund des Kalkuls genau

feststellen. Dieser Kalkul ist aber keine Prophezeiung dessen, was irgendein bestimmter Spieler bei einem bestimmten Wurf werfen wird, sondern nur eine begriffliche Entwicklung dessen, was auf Grund der gegebenen Voraussetzungen überhaupt geworfen werden k a n n und schließlich irgendwann geworfen werden m u ß. Innerhalb dieser Voraussetzungen muß jeder Wurf fallen, wie unerwartet oder unerwünscht er auch dem Würfelnden sein mag. Genau so ist es auch in der Natur und Geschichte — unter der Voraussetzung nämlich, die von den Vertretern der reinen Zufallstheorie geleugnet wird, daß auch ihre Würfel gefälscht sind: das heißt, daß nicht aus allem alles werden kann; daß es bestimmte Identitäten des Seins und Geschehens gibt, die wohl in alle erdenklichen Kombinationen eingehen und darum zu den mannigfaltigsten Ergebnissen führen können, aber selbst immer unverändert bleiben. Das Subjektive oder Individuelle ist für eine solche Betrachtung ganz ausgeschaltet. Das, was an sich möglich oder wahrscheinlich ist, ist es nicht für einen bestimmten Wurf oder für eine bestimmte geschichtliche Situation. Daß das Mögliche an irgendeinem bestimmten Punkte des Raumes und der Zeit wirklich werde — dafür garantiert nicht die allgemeine Gesetzmäßigkeit, welcher es konform ist, sondern eine Reihe von mitwirkenden Faktoren, die in der grundlegenden Formel oder in der Aufstellung der Chancen nicht enthalten sind. Vom Standpunkte der individuellen Beurteilung aus sind darum die größten Überraschungen und Seltsamkeiten möglich; nur Wunder sind ausgeschlossen, das heißt Vorkommnisse, welche nicht in den allgemeinen Voraussetzungen angelegt und begründet sind. Wo sie sich scheinbar ereignen, sind solche Vorgänge ein um so stärkerer Anreiz für den denkenden Geist, sie auf Gesetzmäßigkeit zurückzuführen und die Aufstellung der Chancen durch neue Gesichtspunkte zu vervollständigen.

Eben wegen dieses unaufheblichen Ineinanderwirkens von Gesetzmäßigkeit und Zufall oder von Identitäten des Geschehens und Varietäten der Kombination, sind auch, aus einem höheren Gesichtspunkte betrachtet, die Wechselfälle des Geschehens, soweit sie die Individuen oder bestimmte Situationen betreffen, ganz gleichgültig. Wenn ich mit einem anderen das einfachste Glückspiel spiele — Kopf oder Wappen beim Werfen einer Münze —

und wir wetten entweder auf das eine oder auf das andere, so kann es leicht sein, daß der eine Spieler fast regelmäßig das wirft, was ihn nach den Voraussetzungen verlieren läßt und daß sein Geld und seine Geduld nicht ausreichen, um ihn den Umschlag erwarten zu lassen. Wenn wir zwei aber ein Jahr miteinander spielen und wenn nicht nach Tagen, sondern nach dem Gesamtergebnis abgerechnet wird, so wird zuletzt keiner etwas gewonnen und keiner etwas verloren haben. Denn schon bei zehntausend Würfen ergibt sich ein Resultat, welches ziemlich genau der abstrakten Wahrscheinlichkeit für die eine oder die andere Seite der Münze entspricht, das heißt, die Hälfte aller Würfe wird Kopf und die andere Wappen zeigen. Dieses triviale Beispiel ist ungemein belehrend, wenn man versucht, es auf Natur und Geschichte anzuwenden. Was dort in den einfachsten Verhältnissen geschieht, geschieht hier in den größten. Und wie bei diesem Münzenspiel die Chancen, welche in den Voraussetzungen oder in den gegebenen Gesetzmäßigkeiten liegen, zuletzt wirklich werden — für eine rückblickende, alle Einzelvorkommnisse registrierende und zur Totalität einer Anschauung zusammenfassende Betrachtung, wie weit auch die Vorgänge in einer kleineren Gruppe oder während eines kürzeren Zeitraumes davon abzuweichen scheinen — so auch in den großen kosmischen Vorgängen, welche wir Geschichte unseres Sonnensystems oder Menschheitsgeschichte nennen. Je größer in diesem höchst komplizierten Geschehen der Anteil des Zufälligen neben dem Gesetzmäßigen wird, das heißt, je unübersehbarer die Zahl der Kombinationen, innerhalb deren die bestehenden Gesetzmäßigkeiten ins Spiel kommen können, um so gewisser ist es, daß der tatsächliche Verlauf dieser Entwicklung nur ein Spezialfall aus einer großen Zahl anderer Möglichkeiten ist, die zu Wirklichkeiten hätten werden können, — wenn es der Zufall gewollt hätte, das heißt, wenn an bestimmten Punkten des Raumes und der Zeit andere Kombinationen eingetreten wären. Die Phantasie hat hier scheinbar unbegrenzten Spielraum. Ein französischer Philosoph, Renouvier, hat den geistreichen Scherz gemacht, eine Uchronie de l'Histoire neben die zahlreichen Utopien zu setzen, welche wir in der staatsphilosophischen Literatur besitzen, das heißt, statt einer Schilderung von Zuständen, die nirgends wirklich geworden sind, die Schilderung eines Geschichts-

verlaufes zu geben, der niemals wirklich geworden ist; zu zeigen, wie die Dinge sich hätten entwickeln können, wenn bestimmte Voraussetzungen anders gewesen, bestimmte Personen nicht auf dem geschichtlichen Schauplatze erschienen oder früher von demselben abgetreten wären.

Aber die Freiheit solcher Variationen über das Thema Weltgeschichte ist nur scheinbar unbegrenzt. Sie hat ihre Schranken nicht nur an der Kraft unserer Phantasie, die nicht allzuweit reicht und — wie die Erfahrung fast täglich lehrt — von der schöpferischen Erfindungskraft des wirklichen Geschehens, das heißt eben von dem, was ich hier „Zufall" nenne, außerordentlich übertroffen wird; sie ist auch eingeengt durch die allgemeinen Voraussetzungen jenes ungeheuren Würfelspieles, das wir Geschichte nennen, das zwar eine große Menge, aber doch keine unbegrenzte Zahl von Chancen hat. Und so lange diese allgemeinen Voraussetzungen, das heißt die Beschaffenheit der Erdoberfläche und die menschliche Natur, dieselben bleiben, können wir uns zwar alle möglichen Verschiebungen im Verlaufe der Begebenheiten ausmalen, aber der große Strom der Menschheitsgeschichte fließt in dem Bett, das ihm durch jene allgemeinsten Voraussetzungen gewiesen ist. Dies ist wahr, auch wenn wir uns die melancholische Ansicht Schopenhauers und anderer Pessimisten nicht zu eigen machen, daß in der Geschichte nur die nämlichen Personen in immer neuen Masken und Verkleidungen auftreten, um eine Komödie aufzuführen, deren Dekorationen wechseln, deren Verwicklungen und Lösungen aber im Grunde immer die gleichen sind. Wie völlig anders wir uns den konkreten Verlauf der Begebenheiten, die Verteilung der Stämme auf der Erdoberfläche, das Schicksal der einzelnen Reiche, auch denken mögen: die innere Notwendigkeit, welche der ganzen Geschichte zugrunde liegt, die Anpassung des Menschen an die umgebende Natur im Erkennen und Handeln, die Ausbildung des Gemeinschaftslebens und der politisch-sozialen Organisation, die verschiedenen Stufen dieser Organisation, der Kampf und der Ausgleich derselben, der Komplex der idealen Tätigkeiten — mit einem Worte, das ganze Grundgerüst der Völker- und Kulturentwicklung ist eine psychologisch-soziologische Konstante, deren Gestaltung und Wirkungsweise zwar immerfort durch den „Zufall" modifiziert

wird, die aber als solche feststeht. Gerade die in unserer Zeit mehr und mehr aus einem pium desiderium zu einer wissenschaftlichen Tatsache sich erhebende vergleichende oder soziologische Geschichtsbetrachtung läßt das immer klarer zutage treten. Auch das Auftreten der Größten unseres Geschlechts — seien es Heroen der Tat oder Heroen des Erkennens und Bildens — macht hier keinen Unterschied. Je schärfer unsere zergliedernde Geschichtsbetrachtung in den tieferen Zusammenhang des Geschehens eindringt, um so deutlicher zeigt sich, daß sie alle nur Vollstrecker lang vorbereiteter Dinge sind; daß sie nur beschleunigen, was sich ohne sie langsamer vollzogen hätte, oft aber auch durch ihr Eingreifen hemmen oder in andere Bahnen lenken, die nicht immer zu besseren Zielen führen. Überall zeigt sich eine innere Logik der Entwicklung, die von Einzelnen nicht gemacht, sondern nur benutzt wird, und aus der man eben darum jeden Einzelnen, und heiße er auch Luther oder Newton oder Napoleon, eliminieren kann, ohne daß der Gesamtverlauf sich wesentlich änderte. Nicht wenige dieser Großen haben das auch selbst anerkannt und unumwunden ausgesprochen.

In vielen Fällen ist zur Lösung einer bestimmten geschichtlichen Aufgabe, sei es nun eine politisch-militärische, sei es eine wissenschaftliche oder religiöse, eine Mehrzahl von geeigneten Kräften gleichzeitig vorhanden: gewisse Gedanken „liegen in der Luft", gewisse Möglichkeiten der Lösung sind durch die vorausgegangene Entwicklung vorgezeichnet. Vom Zufalle hängt nur ab, ob diese oder jene der prädestinierten Personen zur Ausführung dessen, was kommen muß, berufen oder befähigt wird. Nur im Leben der Individuen gibt es darum versäumte Gelegenheiten, nicht im Leben der Natur oder der Menschheit. Natur und Geschichte haben Zeit, alle Möglichkeiten, die in ihnen angelegt sind, auszuwirken. Was heute und hier nicht vollendet wird, wird es an einem anderen Teile des Erdballs und in einem anderen Jahrtausend. Wir können jetzt den früher erwähnten Satz Hegels „Wo der Zufall anfängt, hört die Philosophie auf" in einem neuen Sinne verstehen. Von einem gewissen Standpunkte der Betrachtung aus verschwinden offenbar die Zufälligkeiten der Kombination und es bleiben nur die großen, festliegenden Umrisse der Entwicklung übrig.

Und wenn so oft der Versuch gemacht worden ist, die Vorgänge des geistigen und geschichtlichen Lebens von der Natur und von der Entwicklung der organischen Welt her zu verdeutlichen, so mag hier umgekehrt darauf hingewiesen werden, daß die von mir vorgetragene Anschauung über das Zusammenwirken von Gesetzmäßigkeit und Zufall in der Weltgeschichte vielleicht geeignet ist, viel umstrittene Fragen der Naturwissenschaft zu beleuchten. Ich möchte daran erinnern, daß auch die heutige Biologie zu einem großen Teil nicht mehr bloß Gesetzeswissenschaft ist, sondern sich zu einer Geschichtswissenschaft umgebildet hat: zur Entwicklungsgeschichte der Naturformen, zur Entwicklungsgeschichte der Organismen. Dadurch nähert sich der Standpunkt der Betrachtung in beiden großen Wissensgebieten. Die Naturgeschichte zeigt das gleiche Zusammenwirken von Gesetzmäßigkeit und Zufall wie die Menschengeschichte. Die Umänderung der organischen Formen, die Entwicklung neuer Gattungen, vollzieht sich durch Variationen, die im Leben des Individuums sich ausbilden und, vom Formgesetze der Gattung aus betrachtet, zufällig sind, in der Folge aber an der Konstanz der organischen Bildungsgesetze teilnehmen. Auch hier wirkt in langen Zeiträumen sich aus, was in der Konstitution der organischen Materie und in den allgemeinen Grundbedingungen des planetarischen Lebens als Möglichkeit angelegt ist, überall modifiziert durch besondere Kombinationen und Abänderungen zufälliger Art. Was aber diese Analogie noch mehr verstärkt, ist der Umstand, daß dem Geschehen innerhalb der organischen Welt, welches die Formen aufbaut und abändert, nach unserer heutigen Auffassung nicht einmal jene Mitwirkung der Zwecktätigkeit ganz fehlt, welche aus den Begebenheiten der Menschengeschichte nicht eliminiert werden kann. Denn je mehr heute in der Biologie die ältere, rein mechanistische Betrachtungsweise von einer panpsychistischen verdrängt oder durch sie ergänzt wird, um so mehr bricht sich auch die Anschauung Bahn, daß **Empfindung** und **Gefühl** als Grundformen organischer Lebensäußerung an den **Reaktionen** der Lebewesen **auf Reize** und den daher stammenden Abänderungen einzelner Organe oder des Organisationstypus nicht unbeteiligt sind. Und sie leisten daher beim Einzelwesen in bezug auf die ganze Entwicklung der organischen Welt nichts

Anderes als der vom Menschen gewollte und angestrebte Zweck im Organismus der Weltgeschichte.

Dieser Gedanke aber kann erst durch die Erörterung des dritten der Begriffe, die mein Thema bilden, des Begriffes der Zweckmäßigkeit, zu voller Klarheit gebracht werden.

Geradeso wie nach den auf einem Würfel angebrachten Zahlbildern jeder Wurf ein arithmetisch mögliches Ergebnis haben muß, so muß, weil in der Welt Gesetze gelten — das heißt, weder etwas aus nichts, noch alles aus allem werden kann — jede Veränderung zu einem Ergebnis führen, das die Resultante aus einer größeren oder geringeren Zahl von mitwirkenden Ursachen ist, und nichts hindert uns, jedes solche Resultat als den Zweck des Geschehens anzusehen. Aber freilich nur so lange, als wir unsere Person und unsere Bedürfnisse eliminieren. Nur derjenige, der bei einem Würfelspiel bloß zusieht und weder Gewinn noch Verlust zu befürchten hat, kann jedes Ergebnis interessant und zweckmäßig finden; nur wenn wir der Natur und der Geschichte ganz leidenschaftslos als kühle, nur intellektuell beteiligte Zuschauer gegenüberstehen, sehen wir in allem ihre Macht und Herrlichkeit. Und so ergibt sich aus dem tiefsten Grunde unserer Überlegungen die Antithese, welche die Menschen und die Systeme lange gespalten hat und sich nun einfach löst: Alles Geschehen ist zweckmäßig; denn gewoben, wie es ist, aus Zufall und Gesetzmäßigkeit, sieht es so aus, als wäre es mit wunderbarer Kunst hervorgebracht, als wäre dasjenige gewollt, was auf Grund aller gegebenen Voraussetzungen notwendig erfolgt ist: die unvermeidliche Projektion menschlichen Tuns und menschlichen Denkens in der objektiven Welt. Aber alles Geschehen ist auch im höchsten Grade unzweckmäßig, denn es zerstört unter allen Umständen, indem es aufbaut; es schafft neue Bildungen auf Kosten der alten; es baut Siegesaltäre aus den Trümmern alter Herrlichkeit und indem das eine steigt, stürzt das andere in den Staub.

Mit anderen Worten: Die Zweckmäßigkeit ist keine objektive, sondern eine subjektive Kategorie; keine Richtschnur für das Welterkennen und Welterklären, sondern eine solche für das Weltgestalten. Im Praktischen hat der Zweckbegriff seinen Ursprung und seine unbestrittene, durch nichts zu hemmende Geltung. Und hier beginnt jener Kampf zwischen Zweck und

Zufall, dessen ich schon früher gedachte, welcher den tiefsten Sinn der ganzen menschlichen Kulturarbeit ausmacht. Die anorganische Natur kennt ihn selbstverständlich nicht, weil in ihr die zwecksetzende Intelligenz fehlt und nur Gesetzmäßigkeit und Zufall miteinander ringen. Nur das Leben der organischen Natur läßt ihn, man möchte sagen, in mikroskopischer Weise hervortreten, insofern als, wie vorhin schon angedeutet worden ist, die elementaren psychischen Funktionen der Organismen für ihre Selbstbehauptung und Anpassung wichtig werden. Der eigentliche Schauplatz dieses Kampfes aber ist das Leben der Menschheit. Unter diesem Gesichtspunkte angesehen, ist unsere gesamte Kultur — unsere Gesetzgebung, unsere Sozial- und Unterrichtspolitik, die Einrichtung von Armeen und Flotten, die Bündnis- und Handelsverträge mit fremden Staaten, unsere technisch-industrielle Arbeit, unsere Verkehrseinrichtungen — nichts Anderes als eine Reihe von Versicherungen größten Stiles, durch welche störende Zufälle jeder Art, wie Krieg, Pestilenz, Hungersnot, Bürgerzwist, Verarmung, wirtschaftlicher Niedergang, geistige Verrohung und Verelendung ausgeschlossen und dem obersten menschlichen Zweckgedanken, der Wohlfahrt und weiteren Entwicklungsfähigkeit von Nation und Menschheit, freie Bahn geschaffen wird. Mancherlei Formeln hat man aufgestellt, um den tiefsten Sinn der Menschengeschichte in Kürze auszudrücken. Man hat sie die Entwicklung der Freiheit genannt, die von der Freiheit eines Einzigen, des absoluten Herrschers, zur Freiheit Aller führe; man hat in ihr den Weg zur Herstellung des ewigen Friedens, das heißt zu einem dauernden Rechtszustande zwischen den Völkern, sehen wollen. Vielleicht begreift die Auffassung, welche ich soeben anzudeuten versucht habe, alle anderen als Teilinhalte in sich: die Menschheitsgeschichte strebt einem Zustande entgegen, wo das Völkerleben von Zweckgedanken aus mit Bewußtsein bestimmt wird. Nicht zu denken freilich, daß dieses Ziel jemals absolut erreicht werde und die Gestaltung unserer Geschicke sich vollziehe, wie etwa die Ausführung eines Bauwerkes nach dem Plane des Architekten. Denn der Architekt soll und kann den Zufall ausschließen, die Menschheit kann es nicht. Dort sind die Bedingungen und ihre Gesetzmäßigkeiten übersehbar; hier sind sie es nie. Auch für den klügsten politischen Redner bleiben

hundert verborgene Fehlerquellen übrig; auch für die gewaltigste und bestfunktionierende Organisation eine Fülle von ungebändigten Kräften, die außer ihr und neben ihr arbeiten. Das ist dasjenige, was Hegel vom Standpunkte seines Panlogismus aus mit einem treffenden Wort „die List der Idee" genannt hat und Friedrich der Große „Seine Majestät den Zufall", der durch keine Ätiologie und durch keine Teleologie zu entthronen ist. Mit anderen Worten: es kommt bei allem menschlichen Tun neben dem, was die Handelnden selbst wollen und eigentlich beabsichtigen, noch etwas anderes heraus, was weder gewollt noch vorhergesehen ist und die Wirkung nach manchen Richtungen modifiziert, zum Besseren, zum Schlimmeren, jedenfalls aber Ausgangspunkt neuer Bildungen wird. Wie weit sich unsere Pläne spannen, wie tief unser Wissen in die Zusammenhänge der Dinge eindringt, wie große Gebiete des Seins, nicht nur der Natur, sondern der Menschenwelt, wir technisch zu bewältigen und unseren Zwecken dienstbar zu machen lernen: immer bleiben wir in der Weltgeschichte (wie beim einfachen Würfelspiel) an die gegebenen Voraussetzungen und an die unübersehbare Vielzahl der möglichen Kombinationen gebunden und müssen uns bescheiden. Weil kein Verstand diese Möglichkeiten erschöpfen kann, so ist unserem Können eine Grenze gesteckt, die wir im gegebenen Falle oft nicht überschreiten können. Aber diese Grenze gilt nicht für unser Wollen. Und was immer geschieht — wir werden uns das Recht nicht nehmen lassen, es nach unseren Zwecken und Idealen zu beurteilen und, soweit möglich oder notwendig, umzugestalten.

Goethe hat in einem bekannten Worte es als das letzte Ende aller Weisheit ausgesprochen: „Zu erforschen, was erkennbar ist, und das Unerforschliche ruhig zu verehren." Aber mit aller Bescheidenheit gegenüber diesem Großen sei es gesagt: Das Unerforschte ist so wenig wie das Unbewältigte ein Gegenstand für unsere Verehrung, sondern eine Aufgabe für unser Erkennen und Handeln; und das einzig Verehrungswürdige, das es in der Welt gibt, ist der unbeugsame sittliche Wille, der sich bemüht, sie zu einem Spiegel des Geistes und einem Gefäß der Ideen zu gestalten.

Namenregister zum I. Band

DRUCK DER
UNION DEUTSCHE VERLAGSGESELLSCHAFT
IN STUTTGART.

Anzeigen des
Cotta'schen Verlages



Siehe nächste Seite

Auszüge aus Besprechungen von

Wilhelm Börner, Friedrich Jodl. Eine Studie.

Mit einer Charakteristik Fr. Jodls als Anhang von Prof. Dr. Hugo Spitzer . . . . Geheftet M. 3.—

Man kann „mit Freuden auf diese objektive Darstellung der philosophischen Grundauffassungen Jodls aufmerksam machen, . . . weil der vorliegende Versuch sehr glücklich und anerkennenswert durchgeführt ist".

Archiv für Geschichte der Philosophie

Der Verfasser hat die sehr glückliche Form einer systematisch-sachlichen Darstellung gewählt . . . Das Buch hat einen nicht zu unterschätzenden Wert in der innerlich geschlossenen Darstellung . . .

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik

Dem Verfasser ist es gelungen, in knappen Strichen ein klares Bild von Jodls Philosophie zu liefern.

Theologischer Literaturbericht (Prof. Dr. K. Beth)

Mit besonderer Freude weisen wir auf diese Darstellung hin. Die Selbständigkeit des Denkers und die wertvollen Anregungen, die Jodl gegeben hat, machen diese durchaus objektive Darstellung auch für weitere Kreise wertvoll.

Zeitschrift für den deutschen Unterricht

Die Arbeit ist geeignet, . . . Lehrer mit dem Wesentlichen der modernen Philosophie bekannt zu machen.

Deutsch-österreichische Lehrerzeitung

Es war ein guter Gedanke, die philosophischen Grundauffassungen Jodls im Zusammenhang zur Darstellung zu bringen . . . So orientiert das Buch in fesselnder Weise über Jodls Erkenntnistheorie und -psychologie, über seine Ontologie, über seine Religions- und Geschichtsphilosophie, seine Ethik, Pädagogik und Ästhetik; endlich auch über seine praktische Wirksamkeit . . . und über seine Kämpfe gegen Klerikalismus und kirchliche Intoleranz.

Literarisches Zentralblatt (Prof. Dr. A. Messer)

Man darf und muß die Kunst bewundern, mit der er (Börner) aus überall den Werken seines Meisters entnommenen Stücken ein relativ einheitliches Ganzes zusammengestellt hat . . . Und hier liegt ein weiteres Verdienst der Monographie: sie macht auch Fernerstehende bekannt mit der überreichen Fülle von Anregungen, die Fr. Jodl . . . ausgestreut hat.

Ethische Kultur (Dr. R. Penzig)

Ein liebevolles, eindringliches, sehr empfehlenswertes Buch.

Literarischer Jahresbericht des Dürerbundes

Es war ein sehr verdienstvolles Unternehmen, . . . einen umfassenden Überblick über die bisherige Lebensarbeit eines unserer hervorragendsten Denker, Lehrer und Führer zu geben.

Der Monismus (Prof. Dr. J. Unold)

Das Buch ist „nicht, wie viele hundert andere, eine mehr oder minder gelehrte Kritikasterei, sondern das monumentale Denkmal der Philosophie Jodls".

Der Freidenker

Das Buch ist nach jeder Hinsicht lichtvoll und lobenswert.

Leipziger Zeitung

Die Einheit einer harmonischen Persönlichkeit hat uns Börners Arbeit mit gewissenhaftem Fleiße klar und reinlich dargestellt.

Neues Wiener Tagblatt

Fr. Jodl . . . wird in dieser Studie vortrefflich charakterisiert . . . Es ist ein Verdienst der Studie . . ., daß sie die Gedankenlinie Jodls abschließend, zusammenfassend, zur Einheit führt und ein geschlossenes Bild seiner Ideen und Weltanschauung bietet.

Pester Lloyd



